

فِي سَبِيلِ
مُوسَى
فلسفية

٤

أبو العلاء المعري
"مُبَصَّرٌ بَيْنَ عَمِيَانٍ"

تأليف
الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات
دار مكتبة الهلال

أبو العلاء المبرّي
مُبصّرٌ بين عميان

جميع الحقوق محفوظة للناشر

١٩٩٥

دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر

بدر الصمد - شارع مكروزل - نهاية برج الضاحية - ملكة طار ومكتبة الهلال

تلفون: ٨٣٦٩٨١ / ٨٢٠٦٧٧ - فاكس: ١٦٠٣٢٨٦ (٩٦١) - ج.ب. ٥٠١٣٠٠ / ٥٠١٥ - بيروت - لبنان
٢١٦ / ٦١١٠٢٠ / ٦١٠٠٢ / ٧٠٨ - ٨٢٥٢٦٦ - مجلس ٢١٦



« كان أبو العلاء برجا يرتفع وحيدا
عالياً ، في مسأزة البشر . وفي
الجهات كلها يرى ويتلأأ . . . »
ادونيس

طرفا حياته : وجودان . . وجود مفروض
ووجود مرفوض . . .
وفوقهما عقل يحتضن كبرياءه . . وفكره . .
ليتأبى على ليلين :
ليل العسى . . في دنيا العماية . .
وليل الجسد في مستنقع الدنس . .
وحق لفيلسوف المعرة أن يتجاوز عصره . .
وناس عصره . . .
فليس لمثله . . مثل عصره . . ولا لعقله . .
مثل عقول الموتى . .
من بني جنسه . . .

عزأؤه الوحيد : انه لم يجن على أحد ..
وكذب الكثيرون .. على الواحد الأحسد ..
وهو لم يكذب ..
وقلد الكثيرون .. وهو لم يقلد ..
فكان نبيا .. رحمانيا .. في عصر من الظلام
وقوم .. من المجوس ...
وعزأء قرنه .. انه ضم بين المطلع .. والغتام:
ثائرين أكبرين .. بل رافضين أوحدين :
أبا الطيب .. وأبا العلام ...

مقدمة

ظاهرة العصر :

كان طبيعيا أن ينهار كل شيء في العصر العباسي الثالث (القرن الهجري الرابع) كدولة ومؤسسات ومجتمع - وأن يزدهر - في الوقت نفسه - كل شيء من أشياء الفكر ، فتبلغ الفلسفة أوجها ، ومركة علم الكلام نهايتها ، والشعر قمته ، والنثر أعلى مراقي بلاغته ، وأنق صورته ، فأصبح وكأنه فسيفساء ترصع بها جدران الأدب العربي وسقوف منزله ، بالرغم من أن سكان هاذا المنزل بدأوا يفادرونه واحدا بعد واحد - - أما المعلوم وهي الوجه الآخر للفكر ، فقد حققت في هاذا العصر نصرا مبينا ، لا سيما في ميادين التطبيق والممارسة ، وانعكاس كل ذلك على الانسان العربي في تفكيره وسلوكه ،

ونتاجه : أي في حضارته ..

هاذا الازدهار الفكري الحضاري كان - كما يقول ابن خلدون - ظاهرة طبيعية بعد قيام الدولة ، وابتان تمازج العرب ، أصحاب العصبيتين ، بغيرهم من الأمم ذوات الحضارات العريقة . ثم أخذهم عنها عاداتها وتقاليدها ، ومعطيات فكرها ، وهضم كل ذلك (١) وتمثله واغناثه وتأصيله ، وبتمبير آخر : تعريبه بكل ما في كلمة تعريب - هنا - من تفرد واصالة وشوق الى الافضل ..

وكانت نقطة التحدب ، أو قمة المطام في هاذه الدائرة الذهبية ممثلة بهاذا العصر أو قريب منه ، كما كانت القمة نفسها نذيرا بالانحدار الوشيك ، اذ ما لبثت أن تخلخلت وتصدعت ومال بها حملها نحو الحضيض السحيق - فهوت رغم تماسكها زمنا امتد حتى ابن رشد في الفلاسفة والمعري في الشعراء ، والبيروني في العلماء ، وابن عربي وابن الفارض في الصوفيين .

(١) نحن نكتب وفقا للقاعدة الجديدة القائلة : ما لا يلاحظ لا يكتب ، وما يكتب فهو صورة الاصل لا البديلة مثل كتبو هانكا ، لكن هانكا لم يوافقو ومنهم نيكال الموجود في المستشفى ، للتفصيل اطلب كتابنا « ابن خلدون » دار الهلال - ١٩٦٩ - بيروت - او انظر اخر هانا الكتاب ، المؤلف

ماذا التخلخل أو ماذا التصدع يعتبره أين
خلدون كذلك ظاهرة طبيعية مثلما اعتبر التماسك
نفسه . فظاهرة الازدهار تحمل دائما في طيات
أسرارها ، جرثومة الانهيار : فكما ان لكل شيء
نهاية كذلك هي حال الازدهار . . والمجتمع
كالانسان خاضع لقانون التطور الطبيعي . فلم
يكن غريبا أن يرافق الانهيار الازدهار أو يتولد
عنه وفقا لمبدأ العلة والمعلول أو حتمية ظهور
الشيء متى توفرت أسبابه . .

وأبو العلام - اذن - ظاهرة طبيعية من حيث
مفهومنا لقانون التطور في المجتمع والفكر . اذ من
الطبيعي أن يمثل أبو العلام في عالم الشعر والفكر
والنثر منتهى درجات التطور التي بلغها العرب عصر
ذاك . وأن يمثل في الوقت نفسه جرثومة ذلك
الانهيار .

لاكنه ظاهرة غير طبيعية ، أو هو نسيج وحده ،
حين نقيسه بانسان عصره : رجل دين كان ماذا
الانسان ، أو سياسة ، أو فكر ، أو سلوك . .
هنا يبرز أبو العلام انسانا مغايرا . . متميزا
انسانا رافضا : أي جديدا . .

وهنا تكمن ثوريتها .. وبالتالي تخليه لزمته
ومجتمعه وأوضاعه ..

وحين تتخذ الثورية عنصر الرفض الارادي
العملي أو التحدي المسلح - كما فعل المتنبي -
يصبح معها الثائر مضطرا الى التعامل مع الغير
بنفس أسلحة هذا الغير : من مرونة تبلغ أحيانا حد
الانكسار .. ومن ميكيافيلية تنحدر الى مستوى
التزلف أو التآمر .. أو التراجع من أجل الهجوم ..
والهجوم من أجل التراجع الاستراتيجي ، كما
يقول عسكريو اليوم ..

فالفاية تبرر الوسطة عند بعض الثوار
الميكيافيلين العاديين ..

والمتنبي لم يستطع الا أن يكون بعض هاؤلاء ،
في بعض المواقف وبعض الظروف .. مع علمه بأن
ناس عصره ، لا سيما الحكام منهم « أحق بضرب
الرأس من وثن » فقد تعامل مع أكثرهم - من
أجل تغييرهم ؟ ربما .. ولكنه انحدر مرارا الى
أقل من مستواهم ..

وعذره ، عندي ، انه انسان ، كان يريد - شيئا

ما — في ثورته .. فخانته أدوات هذه الثورة ، وان
لم تخنه شجاعته وابطاؤه وعناده ..

و حين عبر ، بالحرف الناري ، وحرقة البطل ،
عن تطلعاته وانكساراته اكتسبت ثورته ، أو
ثوريته ، صفاتها الاصيلية ، وعوضت عن خسائرها
المادية ساعة انقلبت انشودة « رولانية » يغميها
الثائرون ، وأهزوجة يرتلها المغامرون .. فعبرت
— هاكذا — من دائرتها الزمنية الضيقة ، من دائرة
التشردم .. لتدخل دائرة الفن .. وراحت تنز
جراحا .. وتنفض حياة .. وديمومة ...

أما ثورية أبي الملاء فكانت من نوع آخر ،
لمه أشمل وأبعد مدى ..

لم يتعامل شاعرنا مع ناس عصره ، ليكشفهم أو
يفيرهم أو يستغلهم . أو يصل من خلالهم كما فعل
المتنبي — على عظمة وايجابية ما فعل أبو الطيب —
بل رثى لهم ، وتعامل مع نفسه أولا .. ثم مع
الوجود مباشرة .. فبداله الموجود بالنظر التألمي
الثاقب : سخيفا وراثما في أن : سخيفا عندما
ينقلب المسخ بطلا في غفلة من الزمن ، ويظن القزم
نفسه عملاقا .. ويتصرف كل منهما على هاذا

الاساس .. سخيفا حين يزيف الحكام وظيفتهم
فينقلبون جلادين للشعب بدل أن يكونوا أجراءه ..
سخيفا يوم يرى رجال الدين يمشون في الناس
بأثقالهم وأوزارهم وَصَغَارهم .. ويتخذون من
الدين مطية .. مجرد مطية .. حتى يستدعي
الأمر الشك بالدين نفسه .. سخيفا عصر تنقلب
المقاييس ، وتتطاحن القيم ، والقيمون عليها شاهدو
زور ، وأعلامهم في معيار الشرف والانسانية أدناهم ،
بل أقربهم في طباعه الى طباع البهائم ، وسمورة
الكلاب ...

ورائما .. حين يرفض العقل كل هذا .. أو
يتحرر من كل هذا .. فينقلب انسان هذا العقل
نموذجا .. بعد أن كان ظللا ، ورسما بعد أن كان
اسما وبضعة من حياة .. رائما .. لحظة يحس
أنه قادر على التعبير والتغيير .. ويحاول .. يحاول
التفجير .. والتدمير .. لا يبقي ولا يذر .. وكل
سلاحه : لا سلاح سوى العقل - الكلمة ، والكلمة -
القنبلة .. كل سلاحه : موقف .. ولا حياض ..
وسخرية .. ولا تجريح .. ورثاء .. ولا بكاء ..
ألا نسمع من خلال أبي العلاء صوت سقراط
يقارع السفسطائي غلوكون الحجة المسخ بالعجة

القدوة .. وبين سؤال ساخر وبديهيّات لا يجيب
عنها غلوكون بسوى الصمت العاجز .. تنفجر
المهزلة - المأساة ٠١٩

وغلوكون أبي العلام هو الوجود والوجود ..
والغيب والمصير ، وما وراء الحجاب .. هو السر
والطلسم والمالم الاكبر والحلم السراب ..
لاكن ايها العلام يعبث بالسر ويلهو بالطلسم
ويهتك ما وراءهما ويفضح اللبّة .. فينكشف
اللاعبون ..

ولاكن الوجود قائم على استمرار اللبّة واحتجاب
اللاعبين .. في مسرحية كونية أشبه بمسرح الدمى ..
تحت عنوان : عبثية الحياة .. أو لبّة العبث ..

هنا يبدو الشاعر ثائرا لا بوجه البشر بل بسر
وجود البشر .. لا بالانسان المشوه ، وقد جعلوه
أحقر من ذبابة .. بل بالسبب المجهول الذي أدى
الى تشويهه .. ثورته اذن ليست على أرض الواقع
بل على .. المجهول من هذا الواقع ..

عمى .. ولا تشاؤم :

أما عماء فلم يكن هو السبب الاول والاخير في

ما يسمونه تشاؤما علائيا ٠٠ وحرى بنا أن نسميه
شكا و « قرفا » : عنصران كونا نواة رفضه ٠٠ بل
كان عماء الحافز المباشر ٠٠ فورا هذا الحافز نفس
قلقة لو أعطيت ألف نور ٠٠ في ألف مشكاة لما حادت
عن عنفها المدمر ٠٠ وحرفها - اللهب ، تحرق به
شواذ الاشياء ٠٠ ولا تطمئن الا على ركام الرماد ٠٠
والأعمى - بعد كل هاذا - يتصور الاشياء
ضبابا ، والألوان بلون الرماد ٠٠

لو أتيج لأبي العلاء أن يبصر لتجسدت امامه
البشاعة ولبصق عليها ٠٠ دما ٠٠ لكن دون أن
يزيد شيئا ٠٠ فقد أعطى - بهاذا - كل شيء ٠٠٠

كانت البشاعة صورة تحكى عنها الاساطير
عنده ٠٠ فتقرع أذنيه ٠٠ ويتقزز منها الكيان
الشاعر ٠٠ وما هي تبرز واقما مرثيا بالمين ٠٠
والمين تحدد الابعاد ٠٠ وتمين الاطار ٠٠ غير انها
لا تدخل الى الاعماق رلا تسبر ما وراء الصورة
من تهاويل وظلال وحقائق ٠٠ فليستقل الافتراض
اذن ما دامت الباصرة حاسة ضعيفة السلاح ٠٠
مهزوزة الرؤية ٠٠ وما دامت البصيرة تحل مكانها
٠٠ ما دامت ترى بنورانية أشف وأنفذ وأبعد ٠٠

أريد أن أقول ان الذين يرددون نقمة أبي العلاء
على الكون والكائن في عصره الى عماء ، وانه لو لم
يكن أعمى لتغيرت الحال غير الحال .. هاؤلاء
مترعون ، ان لم أقل منخطون ..

صحيح ان العمى بلاء مادي وأي بلاء .. الا أنه
— عند الملهمين — ليس سببا أول لرفض الوجود ..
والموجود ..

كثيرون ممن فقدو أبصارهم استبدلوها برؤيا
بصائرهم .. وأقبلو على الدنيا اقبال المبصرين ..
وأبدعوا في العديد من مجالات الحياة والفكر ..
وعاشوا عيشة راضية مطمئنة ..

هومبروس كان أعمى .. وطله حسين كان أعمى
.. وبشار كان أعمى ..

وسيرة هؤلاء لا تنم عن تشاؤم كابن الرومي
المتشاؤم المتطير .. المبصر ، بل عن تقبل للحياة ..
واقبال عليها .. وأحيانا عن ثورة وغضب سلبي
مدمر .. وهاذا لا يسمى تشاؤما .. ناهيك ببشار
الضاحك الساخر .. المجدد المبدع .. المقبل على
الحياة .. وموائد الحياة .. اقبال الوقح الشره ..
الأكول ..

فلماذا ينسب هاؤلاء تشاؤم أبي الملاء الى عماء؟
ثم لماذا يسمونه تشاؤما؟ .. لماذا لا يردون السبب
الى نفسيته وتكوينها .. الى بسيكولوجية هذا
التكوين .. وعلاقة هاذا الكائن « النظيف » اذا
صح التعبير بعصر هو من أوسخ المصور العربية ..
أو هو بداية تردي العرب في حماة العفن والدنس
.. ومستنقع الظلم والذل والهوان ..

لماذا لا يسمون ذلك التشاؤم المزعوم قرفا
وصل بأبي الملاء حد الفثيان .. أو تمردا انتهى
به الى الشك القاتل .. أو فهما أصح لحقيقة
الأشياء .. انتهى بفيلسوفنا الى درجة أو حالة
تشبه الكشف الصوفي .. لكنه كشف لا يتجلى فيه
الله أو يحل .. بل هو كشف علاني تتمرى فيه
الحقائق مما لحق بها من زيف وزور وبهتان ..

ثم تقذف بكل عربيها على عدسة المقل والحواس
فيتلقاها الحدس العلائني فيعبر بها الى دنيا الوضوح
الواضح أو الفاضح لا فرق فاذا بها تؤذي الأذن
العربية التي ما اعتادت سوى الرنين الأجوف
والصدى المزور ..

وقبل هاذا لماذا لا يربطون بين امامة المقل عند

أبي الملاء ، أو نيوّة هاذا العقل ، وبين عصر لم
يضع فيه شيء كما ضاع العقل .. وعلى يد أديعاء
العقل وأديعاء الدين ..

عما قليل وبعد قرن من الزمان سوف يكرس
الغزالي هاذا الضياع العقلي ، فيطلع علينا — بكل
جراة المؤمن المفلق — بنظرية الاتفاق والمادة مبطلا
السببية الطبيعية : أساس كل عقل وفلسفة وعلم ..
هاكذا مجاننا ولوجه عقيدته الاشعرية ودفاعا عن
المعجزة .. كأن المعجزة لا تبرر الا بانكار مبدأ هام
هو مبدأ السببية الطبيعية الذي قامت وتقوم عليه
العلوم جميعا ويتمحور حوله الكون نفسه منذ فكر
أرسطو حتى اليوم ...

لو فعلو ذلك وتبينو الموقف العقلاني العلائي
الكامن وراء نقمة أبي الملاء وثورته وشكّه ، لما
قالو : انه العمى .. وانها النزوة العاطفية المتقلبة ،
والشعور بالذلل والمعجز أمام الآخرين .. عوامل
قادت أبا الملاء الى أن يخبطل في ظلماء الحياة ،
ووعثاء السفر على درب الحقيقة الطويل ..
فنادرته ريشة في مهب الريح ..

كلا .. لو نظرو نظرة أعمق لحقيقة هاذا

الانسان ، وموقفه من الحياة والأحياء ، وثقافته ،
وعصره ، لما قالوا انه انسان متشائم وكفى .. فهذه
صفة عابرة وحالة لا تدوم .. وهي تعبير انشائي
أكثر منه فلسفيا .. على أي حال ..

والواقع ان أبا العلام في صباه وقبل أن يتلقى
الصدمة - الاهانة في مجلس الشريف المرتضى في
بغداد ، وقبل فقده لأبيه ، ثم أمه ، كان غير متشائم
على الاطلاق ، أو على الأصح ، غير انطوائي ..
كان يستمع الى الغناء ، ويؤم مجالس الطرب ،
ويحضر المنافسة العقلية في لعبة الشطرنج ، ويمطي
رأيه في اللعبة واللاعبين ، ويصف تأثره بالغناء ،
ولو لم يفهم كلمات الاغنية أحيانا ، كما حدث له
حين استمع - في حلب - الى مغنية تركية . فقال
واصفا تأثره بحلاوة صوتها :

« ورت كبدي ولم أفهم شجاها »

فكيف يكون عماء - أساسا - هو مصدر تشاؤمه؟
ثم كيف يسمى اعتزاله وحبسه العلوي لنفسه
تشاؤما ويأسا؟ .. وهو الذي كانت داره المتواضعة
في المعرة محجة العلماء ومقصد الطلاب من كل

نوع ، يعطيهم ولا يمل العطاء .. ويستمعون اليه
ولا يملون الاستماع .. كأنهم يريدون في حضرة
شيخ صوفي .. ينسون أنفسهم في غمرة الجذب
والانجذاب .. لم يكن ذلك اذن تشاؤما ولا ياسا ..
كان قرفا وبمدا عن التافهين والمتاجرير بالناس
والمقائد والاديان ، ونأيا عن الظلمة الطغاة
مصاصي دماء المساكين والضعفاء ..

كل ما في الأمر اننا - في أكثرنا - مؤلفون
اتباعيون ، لا دارسون أو محققون .. لا نجرؤ على
قول الحقيقة في ما نؤمن انه حقيقة ولو تجلت لنا
في ضمائرنا نقية واضحة ..

ونحن لا نفهم شعراانا ومفكرينا - مع الأسف -
الا كما فهمهم الآخرون من عمالقة التاريخ وكبار
مزوري الحقائق ومشوهي الشخصيات وعلى
الأخص القدامى منهم الذين جاؤو قبل عصر
الاستشراق ، هذا الاستشراق الذي مهما قيل فيه
وفي أصحابه وبهما روي عن تحيزاتهم واقليميتهم
ونعراتهم الصليبية فلاكثرهم يعود الفضل في
اكتشاف شخصيات عربية واسلامية كانت حقائقها
مغمورة تحت بحر من التعصب الذميم وسوء الفهم ..

من هؤلاء الذين اكتشفهم المستشرقون
وتلامذتهم العرب : الجاحظ كما يجب أن يفهم ،
وابن الرومي ، وأبو حيان التوحيدي والمتنبي ..
والمعري .. لكن هذا الأخير لم تمقد حول حقيقة
وحقيقة معتقده دراسات مستفيضة جادة الا في مطلع
هذا القرن وعلى يد طه حسين بالذات ثم بنت
الشاطيء .. ومن نحا نحوهما ..

ولعل طه حسين كان أقرب الجميع الى فهم أبي
العلاء نظرا لتشابه شخصيتيهما وتمائلهما في المسمى
المادي والذكاء والعقلانية والنقد والسخريه وفهم
الوجود ..

هاذا في الأدب :

أما في العلوم كالرياضيات والكيمياء والفيزياء
والبصريات والميكانيك والفلك والجغرافيا فلم نكن
لنعرف عن علمائنا فيها ولا عن اكتشافاتهم العلمية
شيئا عن طريق مؤرخينا القدامى الذين مرو بهاؤلاء
مرور الكرام .. حتى جاء الدارسون المحققون من
عرب وأجانب أمثال بروكلمان ومرغيلوث ودوزي
وجب وجورج سارطون وبوتول ثم ساطع الحصري

ومحمد عبد الله عنان وعادل زعيتر وقدرى حافظ
طلوقان ٠٠ الخ ٠٠ فمرفنا من يكون الرازي وابن
الهيشم والخوارزمي والبيروني وابن خلدون ، وما
هو فكرهم وطرائق بحثهم ومكتشفاتهم ومسدى
اسهامهم في تكوين نواة الحضارة الأوروبية ٠٠

وحتى اليوم لا يزال باحثونا الاحرار واقمين
تحت تأثير وهيمنة النقاد السلفيين :

هاك مثلا : رواد الشعر الحديث اصحاب النظرة
الانقلابية في مفهوم الشعر العربي شكلا ومضمونا
وروحا ٠ ما هو حالهم امام اولئك النقاد
الكلاسيكيين ؟

ان وصمة العار وتهمة الأمية والنقل عن الغرب ،
والخروج على المؤلف اقل ما الصق بهاؤلاء الرواد
من تهم ٠ لماذا ؟

لأن فلانا من كبار المشنمين وعلاء الكلاسيكيين
قد شدد النكير عليهم ، واتهمهم ظلما وعدوانا
بالأمية والجهل بالبلاغة العربية واللغة الفصحى
وقوانين الشعر وحدوده - كأن للشعر حدودا
وقوانين ٠٠ - والحقيقة هي أن فلانا هاذا أولى

بتهمة الجهل من أولئك : الجهل بمنطق التطور
وسنة الحياة وأبسط مفاهيم الشاعرية الحديثة
الحقّة وان الوقوف عند حدود الخليل وقوانينه
ايقاف للحياة وتجميد للروح وكفر بحتمية البعث
في الشعر والقيامة للشمرء من بين الركام وقبور
الموتى ...

الشاعرية يا هؤلاء ، ونقولها مع نقاد الشعر
الحر ومنظريه : الشاعرية لم تعد - اليوم - صناعة
ألفاظ وصب قوالب وموسيقى خارجية تنبعث من
خلال قصبات الأوزان والحروف المجوفة أو
الجوفاء .. لتحدث جرسا كلاميا مكرورا
ومسطحا ..

الشعر - يا هؤلاء - هو ذلك النور القدسي
الذي يشع من الكائن الانساني الملهم .. والنور
- كما نعلم من علم الضوء - حين يتأطر أو يسطدم
بجسم ما ينكسر أو ينعطف .. ولا يلبث أن
ينطفئ ..

هاذا هو شأن النور أو الضوء المادي فكيف
بالنور المنبعث من الكائن الانساني .. أي ذلك

النور الالاهي الذي لا يمكن أن يحده حد أو تمسك
به قافية .

والشاعرية الحققة — حتى في النثر الفني — فلذة
حياة تسكب سكباً ايقاعياً في كلام ايعائني . . بل في
حروف ونقاط مشعة . . وهاذا ما نسميه بالقيم
التعبيرية والظلال النفسية المحيطة بها ، وكيفية
التعامل التقني مع التجربة الشخصية ذات الارضية
الواقعية المعاشة والابماد الانسانية . . فاذا
بالقصيدة الحرة ، أو قصيدة النثر ، أو النثر
السمرى — سمها ما شئت — مع قياس الفارق —
تصبح ملكاً للانسانية جمعاء ، حين تترجم ، وملكاً
لكل فرد من افراد الأمة قادر على التدوق والكشف ،
ومشاهدة نفسه من خلالها . .

والحديث هنا ذو شجون ، نقف به عند هذا الحد ،
كي لا نقع في الاستطراد . أما في الدين ، فالمصيبة
كانت أكبر ، حين تجرأ المفكرون المتحررون من
فلاسفة وعلماء كلام على دخول متاهاته ، وفك
أسراره ، لكثرة ما داخلته الأسرار والأساطير
والافكار الحشوية الغريبة ، والاسرائيليات
المدسوسة . وبالتالي جملة ديننا عقلانياً أو دين

حياة وانسان ونظام .. فكان ان اصطدم هؤلاء
- ولا يزالون حتى اليوم - بحماة الدين من
السلفيين النصيين ، أي بالذين لا يقولون بالعقل
طريقا الى فهم النص القرآني ، والحديث النبوي ،
أو يقولون بأن العقل أداة محدودة وبالتالي عاجزة
فيكتفون بأخذ النص عن السلف كما هو ، فلا
يؤولون، ولا يجتهدون .. ولا .. يعقلون .. عفو
عقلانهم وما أقلهم ..

فأبو الملاء - بهذا المقياس العقلي لا الاتباعي
أو السلفي - يبرز شخصا آخر بعقلانيته وتفرد
واحتضانه لذاته ووجوده وايجابيته .. فلا يأس
من عمى .. ولا تشاؤم .. ولا انطواء .. يبرز
انسانا مقبلا على الحياة .. من خلال الذات ..
والصعاليك من الاحياء .. من خلال المريرين ..
والدعاة .. من طلابه .. وما أكثرهم ..

ونعني بالاقبال على الحياة : من خلال الذات .
توقه الشديد الى اغناء هاذه الذات بجميع معارف
عصره . ليطل بعد ذلك على الاجيال في كل زمان
.. وكأنه يقول لهم : هاذا هو نموذج الانسان
العاقل المثقف العف الشاعر .. فكونوه ..

حتى محاسبه الثلاثة .. لم تكن — بمد هاذا —
وفي نظري على الاقل — محاسب ضيقة مظلمة
يائسة : كانت محاسب مشعة بألف نور ...

فمن سويدام الباصرة الى ضيام البصيرة ..
ضيام يكشف المجهول .. ويمري الحقيقة ..
ويسخر من اللعبة واللاعبين ..

انه الموقف نفسه يقفه المبصرون في كل زمان
ومكان :

فولتير .. بودلير .. موليير .. اكليروس ..
ملوك .. جلادون : أسماء .. أسماء .. أسماء ..
اشباه ونظائر .. أصداد .. اتصال النار بالنار ..
لا أدري لماذا تقفز الى ذهني .. كل هذه المتضادات
كلما ذكرت أبا الملام وعصره .. وناس عصره ..
لمله الموقف نفسه .. والنظرة نفسها .. والحقيقة
نفسها .. ربما .. والفضل دائما لأبي الملام :
لأنه المتقدم زمانا، والاعلى صوتا والاشد انبهارا
أمام الفاجعة ... أو لأنه الالصق بها .. والاعمق
شعورا مأساويا ... ومد .. فالعمى — المبصر
ليس محبسا .. ولا قييدا ..

والمحبس الثاني : الجسد ٠٠ لم يعد — هاكذا —
محبسا ٠٠ فجسد تحرر اراديا من كل لحم ٠٠ ودم
٠٠ وجنس ٠٠ جسد شفاف نوراني يسير به عقل
وبصيرة في عوالم فوق التراب ٠٠ والدنس ٠٠
والشهوة ٠٠ جسد لا يمكن أن يكون شيئا ثقيلا
ولا قيذا ٠٠ ولا سجنا ٠٠ ولا شيئا من هاذا ٠٠٠

والمحبس الثالث : المنزل ٠ ماذا يضم ؟ كل ما
يضمه : عينان منطفئتان مبصرتان وراءهما عقل
نفاذ ٠٠ وجسد شفاف ٠٠ واذا الكلل : مشكاة
متوهجة تهب النور لفاقديه ٠٠ والمنزل المتوهج
معها ، ينقلب محجة ومنازة ، يضح كل يوم بحركتي
المطام والأخذ ٠٠

فكيف يكون مثل هاذا المنزل — المورد صومعة
نائية ، أو دهليزا مظلما ؟ وبالتالي سجنا ٠٠؟

التسميات لم تعد تهم ٠٠ ما دام أبو العلام
خارج محاسبه دائما ٠٠ يتعامل مع السوى باستمرار
٠٠ حتى نفسه ينظر اليها من خارج ، مسلطا عليها
أضواء العقل ، كاشفا غياها ٠٠

أما الخيال ٠٠ فحبل نوراني له أول وليس له
آخر في مخيلة أبي العلام ٠٠

وهو خيال مميز عن الخيال العربي .. انه
 خيال تشخيصي مسرحي قادر على خلق العوالم التي
 يشاء .. والشخص التي يريد .. وتوزيع
 الأدوار .. يطرح عليه ابن القارح سؤالاً دينياً
 عادياً في رسالة هادية .. فاذا بالسؤال وصاحبه
 ينقلبان موضوعاً مسرحياً نقدياً ساخرًا على الطريقة
 الملائية ، والمسرح : الجنة والنار ، والبطل رب
 الارباب .. والخاتمة : لا خلاص .. ويسدل
 الستار .. ليرفع بعد ألف عام عن : الكوميديا
 الالهية : حفيذة رسالة الفران !!! لم لا ٠٠٩

— ان خيالاً كهذا لا يمكن أن يكون خيال سجين
 عادي .. مخلق ..

الشاعرية :

تميزت شاعرية أبي العلاء بخصائص شوهت
 بعضها آفة العصر : فسيفساء البلاغة الترصيمية ،
 والتعلق الشديد بلمبة المجانسة والازدواج
 والتلوينات الصوتية المختلفة ، والتباهي بالقدرة
 على نبش قبور الكلمات الميتة ، لا يقصد احيائها
 ونفض غبار الموت عنها بل يقصد تحنيطها ونقل

رفات رميمها من ضريح التاريخ ٠٠ الى ضريح
 القالب التعبيري الاجوف ٠٠٠ وحين ادلى أبو الملاء
 بدلوه برز ماتعا كبيرا بل نابشاً قديرا للدفين
 الاقدم من مواتها ٠٠ ولعل الخيال هو الجاني هذه
 المرة الى جانب الثقافة اللغوية العميقة ، حين راح
 يرفده بالكثير الفزير من ميت الألفاظ ووحشي
 الكلام ومستغرب الصيغ والتراكيب ٠٠ حتى انه
 راح « يعبث » باللغة في اللزوميات وبالشعر ٠٠
 وينحت ويخترع ، ويضع لروي القافية نظاما
 خاصا ٠٠ وهو في كل هذا أقرب الى عبث الوليد من
 « عبث الوليد » ٠٠٠ فالبحثري يظل في ديباجته ولا
 سيما « سينيته » العملاقة أرفع من أن يعبث باللغة
 أو يلهو كما عبث أبو الملاء في لزومياته ، ولها ٠٠٠
 وهو يعترف بأن ذلك كان لزوم ما لا يلزم ٠٠ انها
 آفة العصر والفراغ القاتل ٠٠ ولا شيء سواهما ٠٠
 على أن هذا العبث لم يكن صفة دائمة في
 اللزوميات ولا خاصة ملازمة لأبي الملاء في كل
 شعره فهناك قصائد تأملية وأخرى ساخرة ، وثالثة
 ناقدة متفلسفة يبت فيها جميعا حكمته وأراءه
 ومواعظه ٠٠ وهو قد أحس بذلك حين قال : أنا
 وأبو تمام حكيمان والشاعر البحتري ٠٠

كأنه يعتبر الحكمة أو الفلسفة في الشعر أرفع
من الشعر أو هي تخرج به عن دائرة « شاعرية »
البحثري المسطحة في نظره . . .

ومهما كان موقفنا من رأي ابي العلاء هاذا ، فان
له فلذات شعرية يقف بها الى جانب كبار الشعراء
العالميين ، لما فيها من توثب وصفاء وحرارة نفس
انسانية وشطح ملحمي يرود الاسطورة ويتخطى
التاريخ . . ولما يخلفها أو يشع فيها من روح قلقة ،
وشك ، وعمق احساس بالفاجعة . . أو المصير
المساوي للانسان . . وسخرية الاقدار . . وهبشية
الحياة . . وجبريتها . . وقسوتها . . وتفاهتها . .
والانسان ذالك الملاق - القزم ، رهن لمشيئة
مجهول قد يكون حقيرا وقد يكون خطيرا . . . لا
يدري من أين جاء ولماذا جاء . . والى أين سينتهي
وكيف ؟ هل هو حقا جدير بالبكاء أم بالرثاء ؟
يقولون له : اعمل . . لمن يعمل ؟ لنفسه وهو
لا يدري من أمرها شيئا مهما تفلسف . . انها
طلسم اضطر الى مرافقته بجسد لا يلبث معهما الا
قليلا . . أم لغيره . . وهذا الغير أحقر من أن
يضحى من أجله . . أم . . . حول هذه الاسرار حوم
شعر ابي العلاء ، وهام بروحه وفكره فوقها

وتحتها محاولا - كالخيام - اختراقها .. فلم
يستطع .. وحسبه انه دنا منها أكثر من غيره ..
ورنا بكل آلق فكره وروحه اليها .. فتعظم ..
وكان التعبير الملمح عن كل ذلك التحويم والتهويم
أحرفا نارية في أسلوب ثوري ، وروح ساخرة ،
لا سيما أمام الذين يزيدون المأساة الكونية مأساة
.. من سخفهم وحقارتهم .. أو من ظلمهم
واستبدادهم وتشويههم للحقيقة ، وللآخرين ..

ترى .. هل هي طبيعة الموجود وأساس تكوينه
.. أم أن الوجود كله فساد في فساد .. وكارثة
مركبة ؟ .. وما الاديان والشرائع سوى وسائل
تخدير لهاذا الانسان العائر المحير ، اخترعها القوي
لاستغلال الضعيف !؟ ثم بنى الحضارات تعبيرا عن
هاذه الحيرة القاسية والقلق المدمر .. وما لبث ان
دمرها بيديه ، وبنى على انقاضها حضارات أخرى
.. وماكذبا .. تراه دائما هاربا من نفسه الى
نفسه .. خائفا منها اليها .. يعبد الأوثان ..
ثم يحطمها .. يوجد الاديان .. ثم يكفر بها ..

أتراه جادا أم هازلا ، وفي أي الحالتين جسده
وهزله ؟ ..

وأين تكمن قيمته ٠٠ وفنه ٠٠ وابداعه ٠٠٠٩
وأين يكمن سخفه وهزله وتجديفه ٠٠٠٩ هل هو
مخترع اللعبة ٠٠ أم انه لعبة اللعبة ٠٠٠١٩

أمام كل هذا وقف أبو العلاء الشاعر المتأمل ٠٠
فأبصر ما لم يستطع المبصرون أن يروه ٠٠ أو لعلمهم
راوه ٠٠ لكنهم أغمضو عيونهم عنه زلفى ٠٠ أو
دجلا ٠٠ أو ريام ٠٠ اما هو فقد أبصر ٠٠ ولم
يفض طرفه ، لأنه لم ير مثلهم بعينين ٠٠ بل رأى
بأصفرين ٠٠ وكان صادقا مع نفسه حين كذبوهم
مع أنفسهم ٠٠ وربهم ٠٠ وحقيقتهم ٠٠٠

على يد أبي العلاء خرج الشعر من دائرته
القديمة الضيقة : دائرة الميث والفردية والقبلية
والقدح والمدح والارتزاق الرخيص ٠٠ ليدخل
دائرة أوسع، مداها الكون والانسان حيث يتم
تسجيل المواقف من القيم ٠٠ والحقائق وكشف
الزيف فيها بقصد التفير ٠٠ وهاذه هي الدائرة
العالمية للشعر ٠٠

لم يمد الشعر على يد أبي العلاء وسيلة للميش
الرخيص أو الكذب المغلف والشمم الصبياني
الأخرق ٠٠ بل أصبح وسيلة للفكر المتأمل وبوتقة

يسكب فيها الوجدان الصادق ٠٠ وتمبرا مشعا من
حقائق الوجود والوجود ونقدا ساخرا لكسل ما
يشوههما ٠٠ لحظة انبثق ألقا نورانيا من الكائن
الانساني المشع فكرا ووجدانا وحسا ٠٠ لقد قرب
من ان يكون فلسفة ٠٠ أو شيئا من فلسفة ٠٠٠

اذ ما هي الفلسفة ان لم تكن وقفة تأمل ومحاولة
فهم لهاذا الكائن الذي يظن نفسه جرمًا صغيرا ،
وُفيه انطوى العالم الاكبر على حد تعبير ابي العلاء
نفسه : أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى
العالم الاكبر ٠٠

ولذلك الكون الرهيب بكل دقائق صنعه وروائع
نظامه ٠٠ صحيح ان الموقف الملائي - حيال كل
هاذا - لم يكن واحدا ٠٠ ولا كان نهائيا ٠٠ أو
مترابطا شيمة الفلاسفة الذين يلزمون أنفسهم
وفكرهم بنقط واحد ٠٠ وخطة متماسكة ٠٠ ومبدأ
موحد أمام الحياة والأحياء والمصير ٠٠ بل كان
أبو العلاء فيلسوف اللحظة ٠٠ أو اللحظات التي
سرعان ما تذهب بقدر ما تتوتر ٠٠ وتتوتر بقدر
ما يلتهب الوجدان بالتجربة ٠٠ ويتأثر الكيان
بالم المعيشة ٠٠ وجبرية المصاحبة لانسان العصر

الذي فقد آخر صفة من صفات الانسانية ، فأصبح وحشا ضاريا ٠٠ أو حملا وديما يسير به الذئب اينما أراد ٠٠ حتى لقد أصبح الذئب في نظر أبي العلام كائنا اراديا أفضل بكثير من ذلك الانسان المسير الحقير ٠٠ وأصبح عواؤه أحلى وقعا في أذني الشاعر من صوت ذلك الانسان :

عوى الذئب فاستأنست بالذئب اذ هوى
وصوت انسان فكادت أطير ٠٠٠

هل من حدائثة في شعر أبي العلام ؟ :

كثر الكلام في هاذه الايام عند الباحثين والنقاد الطليعيين عن الحدائثة في الفكر والادب والفلسفة ولا سيما الشعر العربي المعاصر ٠ واذا كان كلامهم عن الشعر القديم، قيموه على أساس مدى حدائثه أو مقدار المعاصرة فيه أو ما يسمى قوة الحضور ومبلغ الديمومة والاستمرار في شكله ومضمونه ٠ وعلى هاذا كان بديهيا أن يسقط الشكل بكل مقدساته القديمة تقريبا ، والمضمون نفسه تهاوى تحت مطرقتهم التي لا ترحم ٠ وحق لها ألا ترحم لكثرة ما في شعرنا القديم من محنطات

وموضوعات تافهة طالما أوزرت بالفكر العربي
والكرامة الانسانية ، ومن أشكال قدست ، وعمل بها
زمننا طويلا بالرغم من تطور الحياة العربية والبيئة
العربية تطورا أصبح من غير الجائز معه ولا المقبول
أن يستمر الشعر العربي بكل مفاهيمه وأشكاله
البالية . ومن حسن الحظ أن الشعر العربي قد
خطا منذ مطلع هذا القرن خطوات الى الامام انسجما
مع معطيات الثقافة العالمية الجديدة . لكنها كانت
خطوات خجولة سرعان ما تجرأت في مطلع الخمسينات
وراحت تشق دربها شقا جسورا . وهما هي الآن
تقف بكل كفاءة على أرض الواقع والمنطق مخلفة
وراءها غبارا كثيفا طمست فيه معالم الشعر القديم
ولم يكد يظهر منه شيء ذو خطر . .

وفي الستينات حاولت مجلة « شعر » أن تمسك
بزمam التيار التجديدي وتنظمه داعية الى قيام دولة
الشعر الحديث على أنقاض امبراطورية الشعر
القديم لكنها تمثرت وتهاوت لا لأن التيار المضاد
كان أقوى بل لأن القائمين عليها تمادوا في مفهوم
التحديث لكي لا نقول أخطأوا حين أرادوا أن يقف
الشعر العربي على قدم المساواة مع الشعر
الأوروبي اذا جاز التعبير ولا سيما الشعر الفرنسي .

أي أن « يفرّبوه » فكانو ملكيين أكثر من الملك ووقع الشعر العربي الحديث أو مفهوم الشعر على أيديهم، في التقليد والمحاكاة والبعد عن الإصالة .

والنقل والمحاكاة — كما هو معلوم — شيء والتأثر بالتيارات العالمية شيء آخر . .

أما مجلة « مواقف » فقد أمسكت بالزمام عن جدارة أكثر — كما يخيل لي — حين راحت « تعقلن » الأشياء وتنظر القيم الشعرية والتعبيرية تنظيرا منطوقيا يشارف الفلسفة في عمقه وأصالته . وهي حين تتكلم عن « الحداثة » في الشعر — وقد أفردت لها عددا بكامله (١) — تتكلم عن ثقة واختصاص وتنطلق من منطلق عربي سليم وإخلاص وفهم للحداثة عرف بهما صاحب المجلة أدونيس وعقدت له الريادة فيهما منذ زمن . .

وبعد . ما هي الحداثة باختصار (وفي الشعر خاصة) ؟
— أن يكون الشاعر ساخرا من كل زيف وكل انحراف في التراث . .

(١) العدد رقم ٢٥ الصادر في أواخر حزيران ١٩٧٩ .

— أن ينشغل بفنه بدلا من انشغاله بالآخرين . .

— أو هي حسب تعبير ياسر داغستاني (١) :
« الانقسام عن الماضي وازدراء التراث » ، وهاذه
تهمة من الغير ، وليست مبدأ من مبادئهم . غير
انها — على أي حال — تهمة مقبولة لديهم اذا
كانت تعني : الخلق والابداع ، شرط ألا يكون
ذلك الانقسام كلياً .

— والحدائة كلف بالسير وريادة آفاق لم يردها
السابقون .

— وهي التمرد على الثوابت المطلقة . أو ما
سميناه مقدسات في الفكر والفن والمجتمع والدين
والسياسة ، محرم تجريحها أو النيل منها أو
ابطالها . .

— وهي تلك الروح الرومانسية العاشقة لكل جديد
الباسقة على كل قديم المتعبدة في «يكل الطهارة
والجمال ، والمقل ، تعبدا صوفيا صافيا لا دنس
فيه ولا اثره ، ولا عودة . . .

(١) النظر مجلة « مواقف » عدد ٦٥ من ٩٧ .

— وهي بالتالي ذالك الاحساس العميق بالقهر الكوني ، ومساوية الوجود .

— وهي التعبير عن ذالك الاحساس العميق بلا جدوى الحياة وتوليد الحياة . . فكل شيء فيها لا جديد فيه . . ومن يولد الحياة (أي من يتزوج مثلا) فكانما يكرر الحياة . . والتكرار شيء بليد . . فكيف بتكرار التكرار !!

وهذا صلاح عبد الصبور — أحد رواد الحداثة في مصر — يعبر عن هاذا الاحساس بقوله :

يتمحور بعض المكرورين الى أصوات . .

 او أنغام أو أثمار . .
 لاكن هدير الزمن الدوار . .
 يبتلع الزامر والمزمار . .
يتحور بعض المكرورين الى طبل منفوخ . . .
لكن ما تبثه الصحف اليومية والحوليات . .
 . ينسأه التاريخ . . .

وماكذا يسقط بنا صلاح في هوة العدم القاتم (خاصة في مجموعته الاخيرة : الانبياء المهزومين) بلا أمل . . ولا سبيل الى أن نترك رسما على جدار

أو خطأ فوق ديباجة أو نفما في أوتار كمان ٠٠ أو
ذكرى في خفقات قلب ٠٠ أو خفقة طين على وجه
الفضاء على حد تعبير صلاح نفسه ٠

ويعود الشاعر من رحلته مع الناس والاشياء
— تماما كما عاد المري من رحلة الشباب الى بغداد —
عاد لينمض عينيه عن كل ما رأى وسمع وتألّم
وفجع — عاد ليبحر هذه المرة في ذاته وقبل أن يمل
الابحار غنانا ألمه وفجيئته بكل ما ومن حوله بعد
أن أمدته الرؤيا الانسانية ببعض قبس نوراني
مؤمن بالانسان ٠٠ الانسان الاسير المستغل المهان ٠٠

عاد الشاعران لينسجا لنفسيهما عالما شمريا
خاصا وزاوية خاصة يطلان بها على ٠٠٠ تلك
القصور الاسطورية التي حلم بها عبد الصبور
ورثى لها أبو العلام ٠٠ كيف هانت على الشعراء
الأذلاء ٠٠

لا أدري لم ساقني الكلام عن الحداثة الى هذه
المقارنة بين شاعر المعرة وشاعر الطليحة في مصر ٠٠٠
لعله هاجس الحداثة وتأكيد وجودها عندهما ٠٠
لكن لِمَ لِمَ يقفز الى ذهني عبد الوهاب البياتي مثلا

أو بدر شاكر السياب أو نازك .. انها آفة التهافت
في المشاعر أو تداعي الافكار أو شيء من هذا القبيل
... وليفقر لي القراء ذلك ... بقسي أن يمير
المعري عن مثل ذلك الشعور المأساوي وهذا
الهاجس الذي يبلغ بصاحبه حد الهذيان .. أو
المرض ..

وأبو العلام بلسغ به الهاجس حد المرض ..
والشعور بثقل الحياة وكآبتها ومجانبة الميش فيها
والغموض الأبله الذي يلف البداية والنهاية ..

لن أدلل هنا بمقتطفات من لزومياته أو شذراته
لكنني سأفعل ذلك عند نشر صحائف شعره بين
يدي متذوقا ومحللا .. مكثفيا .. هنا .. بالقول ان
الحدائة عند المعري تكمن في :

١ - الموقف المبدأي الراض لكل الاعراف والعلائق
البشرية ، وهو موقف يسلخه عن عصره
ليقذف به الى العصور الحديثة : عصور
التامل والضياع والرفض ..

٢ - امتياز شعره بالصدق والعفوية وتوتر
الصورة وضبابية الالوان الصادرة عن انسان

أعمى لكنه مبصر .. وهنا تكمن مأساوية
وجوده التي عبر عنها شعره الشاعر مجسدا
احساس الشاعر العميق بالغرابة والضياع
والعزلة القسرية التي جاهد كثيرا ليحد من
قسريتها وقسوتها باستقباله للمعجبين والدهاة
والطلاب ، وان كان ذلك منه على حذر
وتريث شديدين ..

٣ - ابتعاده عن كل ما يزرى بكرامة الشاعر
ودخوله مملكة العقل والاحتماء به ، وريادته
لآفاق وموضوعات شعرية لم يتطلع اليها خيال
شاعر من شعراء عصره . كما في رسالة
الغفران رغم الاثقال اللغوية التي رزح تحتها
ذلك الخيال الملائي المجنح ...

وبقدر ما قرب أبو العلاء مما نسميه اليوم
معاصرة أو حداثة أو تنخط .. أو قوة حضور ..
في شذراته وقصائده التأملية الحرة .. بقدر ما
سقط في اللزوميات سقوطا مريعا .. حيث بدا
أسير العصر وتمقيدات العصر اللغوية التي تبلغ
أحيانا كثيرا حد الأحاجي والطلاسم في عبث كلامي
لا طائل تحته .

انها آفة العصر كما قلنا .. لم يسلم منها
أبو العلاء .. بل على العكس كان عليه ألا يسلم
منها لتحميه من أذعياء اللغثة والأدب وليحاربهم
بسلاحهم وليقتل بها أوقات فراغه .. وما أكثرها -

٤ - أبو العلاء من الذين جار عليهم القدر
وسحقهم المصير المحتوم - فهل نعتبره - في هذه
الحال - بطلا مأساويا ؟

كلا - فليس كل من جار عليهم القدر يعتبرون
أبطالا مأساويا .. والا لكننا جميعا أولئك الأبطال
لأننا - كلنا - ضحية القدر .. البطل المأساوي هو
الذي يخرج من بيننا شاهرا سيفه أو قلمه أو
شاحذا روحه وقلبه وعقله مستعدا للوثوب على
.. القدر .. متحديا المصير هازئا بذلك القهر
الكوني والجبر الحياتي الذي يراد له . البطل بتعبير
آخر هو صاحب ردة الفعل أمام المحنة .. صاحب
التحدي الكبير .. بالكبرياء .. بالرفض ..
باحتراس العقل .. فكيف اذا كان هاذا البطل
شاعرا .. سلاحه العقل والخيال والحرف الناري
المتوفز !؟

كان أبو العلاء بحق هو هذا البطل المأساوي الذي أفرزه القرن الرابع الهجري وكان شاهدا على انهيار كل شيء فيه ٠٠ ممثلا قمة التحدي أمام ذلك الانهيار وذلك الضياع ٠٠ بالكلمة الشاعرة الساخرة ٠٠ من انسان أقام لنفسه عالما خاصا ومفهوما خاصا للحياة والأحياء ٠٠ ألا يستوي في هذا وكبار الأبطال، المأساويين في تاريخ الأمم والأديان : كابليس الرمز المأساوي للتحدي البشري أمام لعنة القدر وسوء المصير ، أو النبي ابراهيم رمز الطاعة أمام الابتلاء ٠٠ وانتيفوني رمز الانسحاق الحتمي تحت قدمي المصير المفجع !؟ (١)

وأوديب في نهايته المفجعة الكئيبة الذي قابل التحدي بالتحدي مع علمه بأن ماذا التحدي هو جزء من مصيره وان كبريائه ستنتهي به - وقد انتهت - الى الدمار واليأس والموت الزوأم ٠٠

في رأيي ان أبا العلاء لا يستوي مهم لحسب بل يفوقهم مأساوية وتحديا واشعاعا وتأثيرا ٠٠ كان أبو العلاء أكبر محاور للموت يتحدى به الحياة

(١) انظر كتاب نقد الفكر الديني د. صادق جلال العظم ص ١٠٢ - ١٠٧ دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ ط ١، ثانية .

وعدمية الوجود... ألا يكفي بهذا حداثة في الروح
والموقف والسلاح...؟! ..

أبو العلام والفلسفة :

هل صحيح قولهم انه فيلسوف الشمراء وشاعر
الفلاسفة ؟ أم ان هذا النوع من الازدواج اللفظي
أو الطباقي هو الذي استهوى مطلق هذا القول دون
أن يراعي الحقيقة ؟

الواقع ان في هذا القول كثيرا من ظلال الحقيقة،
لا سيما اذا قلنا مع بلايك بان « الشعر أداة لنقل
الفلسفة » . خاصة تلك الفلسفة الصوفية القائمة
على التوحيد بين الروح والجسد وبين الواقع
والخيال .

وما كان شعر أبي العلام شيئا سوى ذلك : كان
كما تعلم أدواته الوحيدة للتعبير عن « تأملاته » في
الكون والكائن والدين والمصير . أي تعبيرا عن
فلسفته الخاصة ونظرتة الى قضايا الانسان والمجتمع
والمادات والمقدسات . الا أنها فلسفة مضطربة اذا
جاز التعبير . أي انها لا تشكل عند أبي العلام
نظاما موحدًا لأرائه ومواقفه .

أبو العلام - بهذا الاعتبار - فيلسوف اللحظة
أمام حقيقة من حقائق الوجود أو المجتمع : يراها
بكل صفاتها وعمقها بعد أن يعربها من شوائبها
وستأثرها الكثيفة . فقد كان قادرا على الفحص
والكشف . . لكنه لم يكن قادرا على الاحتفاظ
بمكتشفاته وتنظيمها .

وحين أعلن هوغو وأتباعه من الرومانسيين أن
الشاعر نبي كان أبو العلام أسبقهم بالف عام الى
اعلان ذلك : أعلن أبو العلام نبوة العقل . وأعلن
هاؤلاء نبوة الشاعر . وهم ان اختلفوا مع فيلسوفنا
في تقديس العقل الا أنهم لم يختلفوا معه في نبوة
الشاعر . .

وواضح أنهم لا يعنون بالنبوة هنا ان الشاعر
صاحب رسالة لهداية البشر . . بل باعتباره انسانا
متميزا ، عليه أن يعانينا ما عاناه الأنبياء من صراع
ذاتي وانسكاب روحي للحصول على نعمة الكشف
والالهام . . معاناة قد تصل بالنبي الى أن يرى الموت
سبيلا الأفضل الى المعرفة . .

والرومانسية كالفلسفة : سمي دؤوب وراء

الحقيقة ووراء المجهول • وتخطي ظواهر الاشياء
طلبا للوحدة العميقة •

فاذا كان ابو العلام رومانسي النزعة بشكل
او باخر فهو فيلسوف بشكل او باخر •• لانه يؤمن
بالعقل اماما وهاديا ونبيا وهم لا يؤمنون فهو
- اذن - ليس فيلسوفا رومانسيا وحين يكفر
بالعقل كما كفرو وآمنو بالسوحي والالهام دون
وساطة العقل كان مثلهم فيلسوفا •••

وعلى هذا نستطيع ان نسميه فيلسوفا في رسالة
الغفران حيث تسلح بما تسلح به الرومانسيون
المحدثون : الخيال والنقد والهدم والتمرد على
القيم والمقدسات •• فيلسوف السخرية على
الأقل ••

اما في اللزوميات فهو ليس بفيلسوف على
الاطلاق حتى ولا بشاعر •• الا اذا عددنا العبث
اللفظي والنظم الكلاسيكي المعقد شعرا او فلسفة •
هذا من حيث التقيد الأعمى بالقافية والروي •
اما حين يطنى العقل في اللزوميات على آلية التعبير
ويسيطر الفكر التأملي والعاطفة فان أبسا العلام

يرتفع عن مستوى التعبيرية المعقدة ويتحرر من
ثقل اللغة الى ذروات الابداع حيث يروح يتماشى
مع الحقائق مباشرة •• مع الناس •• مع الد ••
والوجود والمصير مؤمنا حيننا •• شاكا وساحرا
أحيانا •• دون عائق لغوي الا عائق الروي وما
قبل الروي •• عاهة أو صفة لم يستطع أبو العلاء
التحرر منها •• وكأنها - في رأيه - سلاح من
أسلحة التحدي والاستملاء •• كما سبق القول •

والشاعر يختلف عن الفيلسوف في أنه يدرس
الأشياء كما هي فكما يجب أن تكون •• أما
الفيلسوف فلا يهمه كيف كانت وما ستصبح بل
يتناولها هي ثم يتناول جزئياتها ويبحث في ماهيتها
ونوعيتها وعناصرها •

وليس أبو العلاء أمام الأشياء مفسرا ولا محللا
بل هو كغيره من الشعراء متذوق ومتأثر • ومسجل
موقف قد لا يلتزم به • فهو ليس بفيلسوف بالمعنى
الكلاسيكي الدقيق للكلمة

وبخلاصة القول : ان أبا العلاء باعتباره تاعرا
شخصانيا وعقلانيا أي انسانا « عائدا الى ذاته »
متحررا من الماضي وكل ما ومن يمثل هذا الماضي •

يبرز فيلسوفا كاملا بهاذا الاعتبار خاصة حين ينتهي الى رفض وجوده المساوي لكنه يجد انه « ملقى في المحيط مجردا من كل مرسى » على حد تعبير أدونيس ملقى بلا اختيار .. منداح في وسط الدائرة الوجودية الجهنمية .. بلا أمل في العودة أو الخلاص .. وأبو العلام يجد نفسه دائما في حالة التميز والتفرد والانتماء .. انه انسان لا منتم بكل ما في هذه الكلمة من معنى فلسفي حديث وبهذا الواقع القسري الذي هو فيه .. أو الذي « لم يكن له شأن في اختياره » كما يقول هيدنغر ، يجد أبا العلام نفسه وجها لوجه أمام عالم عدائي يهدد ذاته باستمرار ، وعليه باستمرار أن يجابهه .. يرد عليه .. لا لكي يربحه .. بل لكي لا يخسر ذاته وعقله ..

وحسبه أنه حين يكون في دائرة الفكر والعقل والتأمل والحكمة والابداع يخرج نهائيا من دائرة الشعراء التقليديين الصغار ، ويقرب جدا من الفلسفة .. الفلسفة التي كانت ولا تزال تطرح هذا السؤال : من أين وإلى أين ؟ ماذا وراء الحجاب ؟ وهذا الانسان من هو وما مصيره . وهذا الوجود ما عناصره وما قيمته . والجواب : لا جواب ..

ويستمر اللهاث وراء السراب : الفيلسوف مغرور
بالعقل والشاعر مبهور بالحس وبين غرور
الفيلسوف وانبهار الشاعر وقف أبو العلام معلنا
نهاية القبول في الشعر العربي ، وبداية الرفض أو
التساؤل (١) .

ألا يعتبر أبا العلام بهذا .. وبهذا خاصة
فيلسوفاً .. لا سيما حين يعني ذلك ويهذي به ..
لاكنه - انصافاً للحقيقة - فيلسوف بلا طريقة أو
منهج ..

أذن هو فيلسوف الشعراء الى حد كبير ، وشاعر
الفلاسفة اذا صح التعبير .. وليسمع لنا أدونيس
أن تسميه فيلسوفاً بلا طريقة بعد أن أعطاه كل
خصائص ومنطلقات الفيلسوف مسا عدا الطريقة
والمنهج (٢) .

المؤلف

(١) على حد تعبير أدونيس ، انظر كتاب ديوان الشعر العربي -
الكتاب الثاني - لادونيس من ٢٨ - ٢٩ - المكتبة المصرية
صيدا - بيروت ١٩٦٤ .
(٢) ديوان الشعر العربي - الكتاب الثاني - من ٢٩ .

حياته :

طرفاها ربيمان •• بينهما خريف بارد ••

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان التنوخي • ولد في معرة النعمان (١) يوم الجمعة عند مغيب الشمس أواخر شهر ربيع الأول سنة ٣٦٣ هجرية ، ١٦ كانون الأول ٩٧٣ ميلادية • أصيب بالجدري بعد أربعة أعوام من مولده فذهب بصره : غشي يمينه عينيه بياض وكانت نادرة (٢) ، وانطفأت اليسرى تماما وكانت غائرة •• لم يعرف من الالوان سوى الاحمر وهو لون الثوب الذي

(١) وهي بلدة صغيرة في سوريا قرب حماه وحلب • منسوبة الى النعمان ابن بشير الاصاري والي حمص الذي تدبرها زمن معاوية
فلسبت اليه •
المؤلف
(٢) بارزة •

ألبسه يوم أصابه الداء (١) وقد ظل وجهه مجدورا طوال عمر امتد - على كره منه - نيفا وخمسة وثمانين عاما : (من ٢٧ ربيع أول ٣٦٣ الى ١٣ ربيع أول ٤٤٩) • أما جسمه فكان نعيلا منذ النشأة ، وزاد نحولا أيام لزم محاسبه الثلاثة وحرم على نفسه أكل اللحوم من أي نوع ، وبيض الحيوان ولبنه ، شيمة قدامى فقراء الهند ودراويش الصوفية • ودامت نباتيته سبما وأربعين سنة ، الذحلاوة لديه التين وأشهر طمام المدس ••

أهله وعشيرته :

جمعت أسرته الى كرم المحتد سمو المنزلة • فقد اشتهر منها نجيام تقلدو مناصب قضائية عالية في المعرة وطلب • من هاؤلام جده سليمان قاضي المعرة ، ثم لبر بكر عم أبي العلام ، ثم أخوه أبو محمد عبد الله والد أبي العلام ، ثم أبو المجد محمد أخو أبي العلام الاكبر • وكان شاعرا متزهدا • وأخ آخر هو عبد الواحد وكان شاعرا هزلا ••

(١) مع ان هانا الثوب كان بلون العسفر وهو القرب الى اللون الاصفر منه الى الاصفر •

وكان من أبناء اخوته وأحفادهم علماء وفقهاء
وأدباء وخطباء أبرزهم محمد بن عبيد الله السدي
أدرك عم أبيه أبا العلاء وروى عنه أشعاره وكتبه .
وكان قاضيا في المعرة الى أن دخلها الصليبيون سنة
٤٩٢ هـ (١٠٩٨ م) (١) وقبل كل هؤلاء أبوه
عبد الله الأديب اللغوي الفقيه الشاعر الذي أحاط
ابنه بعناية خاصة نظرا لعماه المبكر ولما توسم فيه
من الخير والنجابة فعلمه مبادئ اللغة العربية
وآدابها وأشعارها . فلا عجب أن يكون أبو العلاء
ما كان ، فهو من بيت علم وجاه ودين وأدب ولغة .
وقانون الوراثة يحتم ذلك . فالعجيب إذن ألا يكون
أبو العلاء كذلك . لا سيما وهو بين عمومة وخزولة
متأثر نجيب . فكيف « تمشي القوافي تحت غير
لواء » هذه العائلة الكريمة الشاعرة ؟ أيمن أن
« تسلبها العز » قبيلة مهما عظم شأنها وبأسها ؟
وهل يسير أحد في بادية السماوة الا وقومه له
حافظون ؟ (٢) وحق لفتى كآبي العلاء أن يفتخر
بأهله وعشيرته من آباء وأجداد وأخوال . حتى
جدته لأبيه كانت من رواة الحديث والشعر .

(١) النظر دائرة المعارف م ٤ ص ٤٥٢ .

(٢) النظر أبو العلاء المعري - اعلام العرب ٢٨ د ، بنت الشاطيء ص ٧٠ .

أما أمه، فما دار حديث في الشعر العربي على لسان
شاعر بأحلى ولا أحنى مما دار على لسان أبي العلاء . ولا
كان أشهى ولا أشجى من رثائه لها . انه حين، يذكرها
فكذكر صوفي حل فيه ربه أو كمتعبد متعبد يسبح
بآلاء خالقه صبح مساء ولا يمل . يذكر كيف كانت
تأخذ بيمناه . . وكيف كانت ترعاه في بلواه وكيف
كانت في طفولته تحتضنه وتسمي عليه حين ترضعه،
وتقرأ آيات الكرسي وتعوزه من الشيطان (١) .

أما فجيعة فيها فقد كانت تاريخية قضت على
آخر أمل له في الحياة وكانت نقطة التحول الكبرى
في مسيرته وسيرته . فهي التي قرر بعدها الاعتكاف
ولزوم المحبسين : الثلاثة مطلقا من خلال
الفجيرة على الناس . . يراوده طيفها كلما عاوده
الحنين الى الصفاء والنقاء والبراءة . . حنين بدأ
في غربه أبي العلاء في بغداد أملا واعدا . . مرسولا
بين حياتين . . وما أحلاه ! وحنين من جانب واحد.
بعد فراقها الابدي . . وما أمره ! . . .

حنين تطفئه « قطرة من ماء المعرفة » . . لكن

(١) المختصر نفسه ص ٢١ .

الحنين الى الطيف بعد الموت لا تطلقه ينابيع الدهور
•• ويبقى الطيف ماثلا نصف قرن •• وفسؤاد
الابن لاهتا كل العمر •• بلا عزاء ولا سلوى ••

ويا سلوة الايام موعذك الحشر ••

موعد والله بميد ••• (١)

كنيته :

لم يتزوج أبو العلاء فلم يأت العلاء الابن ••
فمن أين جاءت هذه الكنية ومن كناه ؟

التاريخ لا يذكر شيئا من أمر هذه الكنية مع ان
التاريخ قديما وحديثا لم يهتم بأديب أو متفلسف
كما اهتم بأبي العلاء • غير ان أحدا من المستشرقين
أو المؤرخين العرب القدامى لم يهتم بكشف الغطاء
عن كنيته وأسبابها •• وأغلب الظن انه هو الذي
كنى نفسه بها ليرمز بها الى استعمال نفسه بنفسه
دون أن يكون الولد هو الذي يعليها أو يسمو بها •
واذا تباهى الوالدون بما ولدو ، فان المري يتباهى
بالعلاء — الرمز ، لا بالعلاء — الولد •••

(١) اما اسم هذه الام فقد فتحنا طويك في امانت المراجع فلم نعد
عليه سوى انها « بنت محمد بن سهبكة » المصدر السابق ص(٢١)

وإذا كان غيره من أهل أو معجبين قد لقبوه به فقد أشارو إلى حقيقة هذا الإنسان الذي أراد أن يكون له كباقي الناس لقب أو كنية تشير إلى شرف ذاته وسمو نفسه فقبل بالعلماء ابنا وهو الذي لم يرض بالدون يوما . . وأنا أصر على أنه هو الذي لقب نفسه بأبي العلاء أو أوصى به ، وإن كان هو قد علق على ذلك بقوله :

دعيت أبا العلاء وذاك مین
ولكن الصحيح أبو النزول

فهاذا من باب التواضع وميل منه إلى احتقار كل ما يشير إلى الكبرياء أو التسلي المصطنع والتباهي الاجوف بالكنى والالقب . .
أستاذوه :

يكاد يكون أبو العلاء أستاذ نفسه قبل أي أستاذ آخر فلم ير مستمعا إلى من يأخذ عنهم فحسب بل مناقشا ومحاورا ، سوى أبيه وأمه وجدته (١) وأخيه فقد أخذ عن هاؤلاء أخذ الراهب الخاشع المستوحى ، ينهل من معينهم رحيقا دينيا صافيا

(١) وهي أم سلمة بنت الحسن بن اسحاق ابن بلبل المعري .

وتربية عالية تتناسب وشرف منزلته وكريم محتده
وتتلاءم مع ما كان عليه من سمو نفس وعلو همة
وطموح لا حدود له . .

أما مشايخه ومقرؤوه القرآن فكانوا جماعة ممن
شهررو بالقراءات السبع * ورواية الحديث أخذها
على أبي زكريا بن مسعر المري وأبي الفرج عبد
الصمد الضرير الحمصي ، والقاضي أبو عمر
عثمان الطرسوسي وسواهم من رواة الحديث الثقة
في المرة وحلب *

وعلوم اللغة والنحو عن أبيه أولا ثم عن أبي
بكر بن مسعود النحوي وبعض كبار تلامذة ابن
خالويه في حلب (١) *

وحين رأى منه أبوه ذكاء حادا وذاكرة عجيبة
واستعدادا تاما للتلقي تشجع ومضى به الى حلب
— وفيها أخواله القضاة الاغنياء — وهناك تلقى
النحو على محمد بن عبد الله بن سعد النحوي *

(١) مذكر بأن ابن خالويه كان مربيا لسيف الدولة فهو من علماء الله
والادب الكبار ، ولم يكن احد سواه يستطيع الوقوف في وجه
المتنبي من حيث التبحر في اللغة والادب واللجوم *

وهذا الاخير كان أحد رواة أبي الطيب • فروى مرة
على مسمع أبي العلاء في حلب وكان لا يزال حدثا
قصيدة للمتنبي مطلعها :

أزائر يا خيال أم عائد
أم عند مولاك انني راقد
فلما وصل الى قوله :

أو موضعا في فناء ناحية
تحمل في التاج هامة العاقد

اعترضه أبو العلاء الفتى وقال :

أو موضعا في فنان ناحية (لا فناء ناحية) (١)
وحيث تحقق ابن سعد وجد أن الصواب ما قاله
أبو العلاء ••

وهذا دليل على قوة ذاكرة أبي العلاء الذي بكر
في الحفظ والخزن • ولا عجب فهذه ظاهرة
عالجها علماء النفس الحديث فوجدوا أن الحواس

(١) الفتان غشاء من ادم يوضع فوق الرهل والناحية الناقية السريعة.
انظر : أبو العلاء المعري ده بغت الشاطيء - اعلام العرب رقم.
٢٨ من ٢٧ - مصر ١٩٢٥ •

إذا تعطلت احداها أغنى ذلك الحواس السليمة
الباقية ٠٠ لا سيما العينان : هاتان الباصرتان
المنفتحتان على العالم الخارجي بكل أشكاله والوانه
وحركته وصنخيه وهمسه وايعاماته ٠٠ اذا تعطلتا
وفرتا التائر بكل هاذا وانقلب الأعمى مبصرا بشكل
آخر : مبصرا بأذنيه ويديه ومنخريه ٠٠ بل بكيانه
كله ٠٠ فيرى ما لا يراه المبصرون ٠٠ وعلى نحو
أعمق ٠٠

أما الذاكرة أو الحافظة وهي قوة هائلة من
قوى النفس فتصيبها أوفر من انطفام العينين ٠٠
لأن ما يعطل غناها بالمعلومات انشغال العينين
المبصرتين بالخارج ٠٠ برؤية الاشياء والتعامل
معا ٠٠

وماكذا ما رأينا ولا سمعنا بضرير موهوب الا
وكانت ذاكرته من أقوى وأغنى الذواكر حفظا
واستيعابا ٠٠ حتى اننا لا نكاد نصدق - نحن
المبصرين - ما يروى عن أعاجيب ذاكرة أبي العلام -
لا سيما اذا كنا نجهل علم وظائف الاعضاء وارتباط
عصب كل حاسة بمكان ما من الدماغ وتأثير هاذا
الارتباط على الدماغ نفسه وبالتالي التفكير ٠٠

حيث يبدو الدماغ - كشرطي المرور - منهمكاً دائماً بتوزيع حركة السير . والعينان طريقتان هاتان أكثر عليهما السير والازدحام . . . فاذا سدتا هاتان على الشرطي تنظيم السير على الطرق الفرعية الأخرى على ما فيها من زحمة وحركة . . .

وسواء كان تصحيح البيت الأنف الذكر دليلاً على قوة ذاكرة أبي العلاء أو دليل فطنة ودقة ملاحظة فإن أخبار ذاكرته المعجبية تملأ كتب السير وجمعة الرواة . ونحن لا ننكر عنصر المبالغة من أجل التشويق في ما يذكره الرواة عن ذاكرة أبي العلاء إلا أن الثقة منهم يروونه على وجه التأكيد والجزم :

أعاجيب الذاكرة :

رحل أبو العلاء في صباه إلى انطاكية وتردد إلى مكتبتها يحفظ ما فيها . قال ابن منقذ وأكد ابن العديم في « الانصاف » :

كان بانطاكية خزانة كتب وكان الخازن بها رجلاً علوياً ، فجلست يوماً إليه فقال : قد خبأت لك غريبة ظريفة لم يسمع بمثلهما . . . صبي دون

البلوغ ضرير يتردد الي ، وقد حفظته في أيام
قلائل عدة كتب ، وذلك لأنني أقرأ عليه الكراسة
والكراستين مرة واحدة فلا يستعيد الا ما يشك فيه ،
ثم يتلو علي ما قد سمعه كأنه من محفوظه . قلت :
فلعله يكون يحفظ ذلك . قال : سبحان الله ! كل
كتاب في الدنيا يكون محفوظا له ؟ وان كان ذلك
كذلك فهو أعظم . . . » .

ومهما يكن من أمر هاذه الرواية وصحتها وان
انطاكية يومها كانت بيد الروم (١) فهذا لا ينفي
ما تواترت الاخبار به عن غرائب تلك الذاكرة :

قال بعض مؤرخيه ما خلاصته : ان ابا العلاء
استمع في الشام الى شاعر دمشقي (لعله الواواء
الدمشقي توفي حوالي « ٣٩٠هـ ») فأعجبه فصاح به
قائلا : أنت أشعر من في الشام . . . رتمر الايام
والاعوام فيستمع أبو العلاء وهو في بغداد الى شاعر
يلقي قصائده فعرفه من أسلوبه ونفسه فصاح به
قائلا : ومن في العراق . . . فاذا به الشاعر ذاته
الذي استمع اليه في دمشق !! . . .

(١) من سنة ٢٥٨ اي قبل مولد ابي العلاء الى ٤٧٧ وبعد وفاته
٤٨ سنة .

وقيل انه مر قبل اعتزاله ببادية السماوة او
بادية الشام (١) وحين وصلت به راحلته الى شجرة
ضخمة في الطريق قال له مرافقه : ها هنا شجرة
فاخفظ يا سيدي هامتك قليلا . ففعل . .

وتمر الايام والاعوام وتقتلع الاعاصير الشجرة
الضخمة . . وتموت الراحلة . . لكن ابا العلاء
لا يموت شيء في ذاكرته . . يمر يوما في رحلة
ثانية على الطريق نفسها وحين يصل الى المكان
الذي حفظ فيه هامته تحت الشجرة يكرر الحركة
نفسها . . فيتعجب المرافق ويسأل سيده عن السبب
فيقول : لأن ها هنا شجرة . . أليس كذلك ؟ فينكر
المرافق ولكن ابا العلاء يصر . . ويبحث المرافق في
الرمال فيجد جذع الشجرة لا يزال . . !! مع ان
أبا العلاء يخاطب الانسان قائلا :

سميت انسانا لأنك ناسي . .

أما هو فلا ينسى . . لعله من طينة فوق مستوى
البشر . . ربما فالمواهب والحدوس الكبرى ترتفع
بالانسان عن مستوى العادي من البشر . . بل هو :

(١) وكان في طريق عودته من بغداد الى المعرة .

في الواقع ، قانون التمويض « الذي يمنح الاحساس الداخلي ما فقده الاحساس الخارجي من قدرات .. » (١) .

أما سهولة قوله الشعر الصعب فحدث عنه ولا حرج وهذه اللزوميات بين أيدينا خير ناطق على ذلك . وإذا كان أبو العتاهية « يتناول الشعر (السهل) من كمة كما قال ، فان أبا العلام يتناول الشعر الصعب من جمبته وذاكرته الزاخرتين بكل غريب من غرائب المضامين والأساليب والقوافي » .

روى بعض مؤرخيه حكاية خلاصتها : ان أهل حلب سمعوا بذكائه وهو صغير ، فسافر جماعة من كبارهم لينظروه ويمتحنوه . فقال لهم : هل لكم في المقافاة في الشعر (أو التفقية المعروفة حتى اليوم) فجعل كل واحد منهم ينشد بيتا ، وهو ينشد من حفظه بيتا على قافيته ، حتى نفذ حفظهم فقال : أعجزتم ان يعمل الواحد منكم بيتا عند الحاجة اليه على القافية التي يريد ؟ قالو : فافعل أنت ذلك . فجعل كلما أنشده واحد منهم بيتا ،

(١) انظر : أبو العلام المعري : متأمل في الظلمات لادوار امين البستاني ص ٤٤ سلسلة المصابيح - بيت الكمة - بيروت ١٩٧٠ .

أجابه من نظمه على قافية البيت ، حتى قطعهم
جميعا ! (١) .

في الواقع ليس عجيبا ولا مستغربا كل هذا من
أعمى كأبي العلاء سلاحه في ذلك الزمن السيء
ذاكرته يختزن فيها ما يدخره ليوم اللقاء .. مع
الشهرة والمجد الادبي والاستاذية و .. التحدي ..
الكبير ..

ثم ان الطريق الوحيد لدى الاطفال العميان في
الشرق - كما يقول طه حسين - « هو طريق الدرس
وتحصيل العلم » فينصرفون بكل همتهم الى ذلك ..
ليخرجو من ظلماء الحياة وظلم الاحياء مسوفوري
الكرامة مزودين بهذا السلاح الماضي الذي لا يقهر
ولا يفل .. وهاذا تماما ما فعله المعري ونجح فيه
الى حد بعيد ..

وفي شمالي سورية نزل أبو العلاء في دير
الفاروس وأخذ عن أحد الرهبان العلماء بعض

(١) انظر كتاب : ابو العلاء المعري للدكتورة عائشة عبد الرحمن -
بعت الشاطئ - اعلام العرب رقم ٢٨ ص ٤٠ - وزارة الثقافة
والارشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٥ .

مبادئ الفلسفة اليونانية وعلوم الاقدمين مما جعله يشكك في حقيقة دينه والاديان الاخرى . كما وقف أبو العلاء على تعاليم المسيحية واليهودية وقوفا عابرا ، فأضاف كل ذلك الى ما كان يعرفه عن الديانات الشرقية من مجوسية و زارادشتية وصابئة وبرهمية (١) . مما كون لديه مواد شكه فيها جميعا . . . ولعل ذلك عائد الى عدم تعمقه في دراستها ، او لما كان يراه من زيف رجال الدين في عصره واختلافهم وتناحرهم واتخاذهم الدين وسيلة للكسب الرخيص والتفريغ بالناس . . . واستغلال الضعفاء منهم . . .

قلت قبل قليل ان أبا العلاء كان أستاذ نفسه بمعنى ان الذين أخذ عنهم كانوا قلة والوقت الذي أنفقه معهم كان قليلا بالنسبة الى الوقت الذي أمضاه في بئداد وحلب واللاذقية مع الوراقين ودور العلم وخزائن الكتب يستمع الى خازنيها يقرأون عليه الكراريس تلو الكراريس وهو يلتمها التهاما . . . ثم ينطلق من منزله في بئداد « حاضرة الدنيا » كما يصفها الزجاج محاورا كل صاحب علم أو فرقة أو ناد . . . ولو قدر له أن يستمر في ارتياد نادي

(١) والبراهمة من اهل الهند يحطرون ذبح المبوان ويجهدون الرسل .

الشريف المرتضي ويبقى الود والاعجاب موصولين بين الرجلين - كما كانا باديه الامر - لكانت لأبي العلام صولات وجولات في عالم الشعر والأدب والنقد وكان أفساد واستفاد كثيرا .. غير أن أرستقراطية النادي حالت دون ذلك وحولت مجرى حياة أبي العلام : فمن اقبال على العلم والحياة في بغداد ومن صحبة ودودة لأهلها الذين كانوا كما يصفهم الزجاج « ملائكة الارض للطافة أخلاقهم وخفة أرواحهم » وتبغدهم وشدة اهتمامهم واعجابهم بأبي العلام .. من كل هذا الى نفور « وقرف » واعتزال .. ولا نقول .. الى ياس وتشاؤم وانقطاع .. فقد كان أبو العلام بعيدا عنها كلها وهو الذي أقبل بكل جوارحه على الدنيا والناس لا لستر العجز والمهانة الماديين كما يقول معظم المؤرخين ، بل للتحدي ولاثبات ان مر كان مثله طموحا وعلائية لا تقعده عاهة ولا يفل .. عزمه قضاء ..

كانت الدنيا اذن أمه الثانية ومعلمته .. كما كانت همته لا زيد من العلماء ولا عمرو من الشيوخ .. كان الكراس والكتاب والوراق والغازز والنادي وفوقها جميعا همة وموهبة لا تغنبار ..

هي في الواقع موارد علمه ومصادر ثقافته وامتيازه .
تلامذته :

ان انسانا كهذا الانسان الطليعة ، المتعدد
جوانب الثقافة ، الجريء ، المتحدي ، المؤمن ،
الكافر ، الرافض لشتى مفريات الحياة والسياسة ،
وحتى دعوة داعي الدعاة الفاطمي للقُدوم الى
القاهرة ، الأعمى ، البصير ، الصريح الهازل الساخر
الذي لا يخشى في الحق لومة لائم ولو كان في حضرة
نقيب الأشراف . .

انسان كهذا لا بد أن يملأ الدنيا ويشغل الناس
تماما كسميه المتنبي، وان يكون له محبوبون وكارهون
وناقدون وان يتعلمذ على يديه الكثيرون . . حتى
اليوم . . وآثاره لم تكتشف كلها . . نجد من يجادل
فيه : هل هو فيلسوف أو بعض فيلسوف ، هل هو
أديب ولفوي وشاعر كباقي شعراء عصره . . وكل
من الناقد والحاقد والمعجب قديما وحديثا . . أقر
له بالفرادة والامتيياز لما في أسلوبه ورمزه وروحه
ومواقفه من ثورية وانقلابية تخطلت مقاييس عصره
وبرز عالمي الشاعرية . فتارة يقارنونه ببول فاليري

— كما فعل طه حسين — وتارة ببودلير .. وأخرى
بكييتس « شاعر الموت » كما أرى أنا .. وتستمر
أستاذيته عبر الاجيال .. أول تلامذته كان ابن
أخيه « أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الله قاضي
المعرة ونسيبه جعفر بن صالح وأبو الحسن علي بن
عبد الله متولي أوقاف المسجد بالمعرة وولده أبو
الفتح وجماعة أخرى من بني هاشم لم يذكر ابن
الديم أسماءهم (١) وهاؤلاء كانوا تلامذته كما
كانو كتابه ينسخون له ما شاء من أمال وتصانيف
وشذرات دون أجر .. الامر الذي شق على أبي
العلاء فقابله مرارا بالشكر والثناء ..

وقد تتلمذ على يديه كثيرون أثناء اقامته
القصيرة في بغداد . وكان في الخامسة والثلاثين .
أما بعد اعتزاله فقد أصبحت «اره مباحة لطلاب
العلم من كل نوع يقصده بعضهم من المعرة
وآخرون من حلب وكفرطاب والاندلس وتبريز
وبغداد والانباء ونيسابور . وقد ذكر ابن الديم
في كتابه (الانصاف والتحري) من أشهر تلاميذه

(١) انظر كتاب : أبو العلاء المعري : متأمل في الظلمات ادوار امين
البستاني ص ٢٥ منشورات بيت الحكمة سلسلة المصاحف
- بيروت ١٩٧٠ .

هؤلاء ثمانية وأربعين استطاع أن يتحقق من أسمائهم
 وترك الباقيين فوق الحصر * * * * * وممن ذكرهم علي بن
 المحسن بن علي التنوخي القاضي وهو من أقرانه
 وقد لقيه ببغداد وكان له صاحباً وصديقاً طول
 مقامه بها * وأبو زكريا الخطيب التبريزي من أعيان
 القرن الخامس ، والامام أبو المكارم عبد الوارث بن
 محمد الأبهري * والفقير أبو تمام غالب بن عيسى
 الأنصاري الأندلسي * والخليل عبد الجبار
 القزويني * وأبو طاهر محمد بن أحمد الأنباري *
 وأبو الحسن علي بن همام ونصر بن صدقة القابسي
 النحوي الذي رحل إلى المعرة فلأزم أبا العلاء وقرأ
 عليه وأخذ عنه وكذلك فعل أبو عبد الله الإصبهاني
 وله صنف أبو العلاء كتابه « ضوء السقط » شرحاً
 لسقط الزند

كما كاتبه العلماء والوزراء وأهل الأقدار
 فلم يأبه بهم وأعطى من أراد منهم علماً ومعرفة
 واستفساراً ولم يأخذ شيئاً ولا خاف منهم تهديداً
 أو وعيداً * * *

وعندما غيبه الموت وقف على ضريحه ثمانون

شاعرا يرثون ويبكون مرددين مع تلميذه ابي الحسن
علي بن همام :

ان كنت لم ترق الدماء زهادة
فلقد أرقت اليوم من جفني دما (١)
مؤلفاته :

لم تكن عزلته الطوعية ورهنه نفسه لمعابسه
الثلاثة قرارا سلبيا نتيجة فشله في بغداد - كما قلنا
في البداية - لا ولا هجرا للناس وياسا منهم وزهادة

بالدنيا وأهلها .. بل كان ذلك ترفعا عن التماطي
اليومي مع نوع من أهل السياسة والمجتمع
لا يقدرّون المواهب ولا يقربون أصحابها لأنهم خلو
منها ، وبالرغم من حرصه على الالتماد ما أمكن عن
مثل هؤلاء فقد جعل منزله مقصدا لطلاب العلم
وقضاء الحاجات ..

هاذا من جهة ومن جهة أخرى جعل من معتزله

(١) إشارة الى ان ابا العلاء كان يحرم ان يلبح له الحيوان لياكل من
لحمه لتزده ورهانيته .. الظر : ابو العلاء المبري متأمل في
الظلمات ادوار امين البستاني ص ٢٠ .

الطوعي كوة يطبل بها على الناس والوجود
ومستراحا يطلق فيه لنفسه حرية القول والعمل ..
هاذا العمل ماذا يمكن أن يكون لأعمى مثقف سوى
التأليف والتصنيف وتسجيل الخواطر ؟ ..

يد له رحيمة على طلابه وسائليه .. وأخرى
له شريفة على كتابه يملي عليهم ولا يمل الاملاء ..
فلا مراجع يمود اليها ولا توقف لعودة الى مخطوطة
أو كراس .. الذاكرة الخصبة المجيبة هي المرجع
الأوحد يسترفدها فترفده .. حتى ليكاد كتابه
ينوءون بما يكتبون .. ثم ناء الزمن بما خلف
وصنف .. فضاع أكثر آثاره ..

آثار تجاوزت المائة عدا بين مجلد كبير ورسالة
لعليفة ولم يبق من بعضها سوى العنوان *

أما المنشور منها فهو : ١ - لزوم ما لا يلزم أو
اللزوميات * طبع لأول مرة في بومباي سنة ١٢٠٣ هـ
١٨٨٦ م * ثم في مصر في مجلدين سنة ١٨٩١ وقد
اختار أمين الريحاني بعض اللزوميات ونقلها الى
الانكليزية ونشرها في نيويورك سنة ١٩٠٣ بعنوان

« رباعيات أبي العلاء (١) » وكرت بعد ذلك
الطبعات منها المحقق، وغير المحقق لهاثا وراء الكسب
الرخيص . .

يقول أبو العلاء في المقدمة : « ان القافية تلزم
لها لوازم لا يفتقر اليها حشو البيت » . . وبتمبير
آخر : يكرر أبو العلاء في القافية حروفا لا يفرض
تكرارها عادة في قواعد العروض . وقد جاءت
قصائد الكتاب مرتبة على حروف الروي ترتيبا
ابجديا . ولكل حرف أربع حالات من الحركات
الثلاث والسكون . يقول المؤلف : « وقد تكلفت
في هاذا التأليف ثلاث كلف : الأولى انه ينتظم حروف
المعجم عن آخرها، والثانية أن يجيء رويه بالحركات
الثلاث والسكون بعد ذلك . والثالثة انه لزم مع كل
روي فيه شيء لا يلزم ، من ياء أو تاء أو غير ذلك
من الحروف » . وفي الكتاب - عدا ذلك التكلف
الثقيل - عظات وتأملات وحكم بالغة حبذا لو
أطلقها أبو العلاء على سجيبتها وكما فاض بها
الخطار أو « حسب ما سمعت به الغريزة » كما

(١) جبر عبد النور في دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦٤ أبو العلاء المهرى
- آثاره .

قال (١) •

وفي هذا الكتاب تبرز آراء ومواقف المعري
النهائية من الكون والكائن والمجتمع • ذلك لأن
الكتاب أُملي في شيخوخة المعري أو على الأصح في
ابان نضجه الفكري •

٢ - سقط الزند :

نشر بالقاهرة سنة ١٨٦٩ ثم نشر مع « ضوم
السقط » بشرح شاکر شقير في ٣ أجزاء ببيروت
سنة ١٨٨٤ ثم في مصر سنة ١٩٤٥ في ٤ أجزاء (٢) •
يضم الكتاب ثلاثة آلاف بيت من الشعر مما قاله
أيام صباه واقباله على الحياة • وهو من أجود
شعره على رأي ابن العديم (٣) •

ثم شرحه أبو العلام نفسه تحت عنوان « ضوم
السقط » ووقف خاصة على الفريب من الفاظه
فشرحها وقربها الى الاذهان •

ويلاحظ في مؤلفات أبي العلام أنها تحمل

(١) المعري ، اللزومات ص ٥ ط٤ دار صادر بيروت بدون تاريخ ...

(٢) دائرة المعارف ج ٤ ص ٤٢٤ •

(٣) ابن العديم : الاصلاف والتهري ص ٥٢٥ •

عناوين رمزية غريبة جاءت نتيجة مقدرته على
 الغوص في أعماق مدلولات الكلمات العربية التي
 تزخر بها لغتنا ذات الاشارات البعيدة والتعابير
 المشحونة بالجرس والظلال والايحاء والمجاز ، الامر
 الذي لا تتأتى معرفته الا لمن كان مثل أبي الملام
 تخصصا بأسرار اللغة وتحسسا بمراميتها وايحاءاتها
 وجماليتها التعبيرية والايقاعية بشكل عام . فبدلا
 من أن يسمى هذا الديوان : شعر الشباب أو بواكير
 القريحة سماه «سقط الزند» امانا في التورية
 والغموض . والسقط هو أول النار الخارجة من
 الزند ، والزند هو المود الذي يقتدح به . فكانه
 أراد أن يقول : انه أول شعاع تألق في سراج
 شاعريتي . . وأبو الملام في هاذم المناوين - الرموز
 يبدو مفايرا لعصره الذي اكتفى بالأعيب البيانية
 الجافة . . هذه الأعيب لم يسلم منها أبو الملام
 في اللزوميات لآكنه تجاوزها وارتفع عنها بما أوتي
 من شاعرية فذة وعمق فهم لأسرار اللغة فلم يتله
 كثيره بالقشور والأساليب الشمرية الروتينية
 الباردة . . ولم يقف عندها . . وهي وان كانت
 تلح عليه وتشد به الى متاهاتها الا أننا نلاحظ انه
 يحاول التهرب منها والعودة الى صفاء شاعريته

الأصيل ٠٠ كلما سنحت له الفرصة وبعد عن آفة
التقليد والمباهاة ٠٠

أما موضوعات السقط فهي عادية روتينية تدور
على ما دارت عليه قصائد شعراء عصره من مدح
ورثاء وفخر ووصف وغزل وشكوى ودرعيات ٠٠
وكان أبو العلاء بعد تخطي سن الشباب يكره
سماعه وكان يقول - كما ذكر تلميذه التبريزي - :
« هاذا ديوان مدحت به نفسي فأنا أكره
سماعه (١) » .

٣ - رسالة الغفران :

نشرت لأول مرة في القاهرة سنة ١٩٠٧ وقف
على طبع وتصحيح النصف الأول منها وهو ١٧
ملزمة الشيخ إبراهيم اليازجي بتكليف من أمين
هندية الناشر . لكن المنية عاجلت الشيخ إبراهيم
فأتم تصحيح الباقي أحد علماء الأزهر (٢) ثم
نشرت مختصرة مشروحة بعناية كامل كيلاني بمصر
سنة ١٩٢٥ . وفي مطلع الخمسينات قامت الادبية
المحقة المعروفة الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت

(١) أبو العلاء المهرى متأمل في الظلمات لابن امين البستاني ص ٥٢

(٢) نالرة المعارف ج٤ ص ٤٢٤ .

الشاطيء، بنشرها في طبعة علمية محققة بمصر
(١٩٥٠) • وللرسالة ملخص واسع باللغة
الفرنسية مع ترجمة بعض المقاطع ظهر في باريس
سنة ١٩٣٧ بعناية ميسى Maïssa • أما سائر
المستشرقين فقد عنو بالرسالة عناية فائقة • مثل
نيكلسون وسواه لآكنهم ظلوا دون مستوى التحقيق
العلمي الكامل للنص (١) •

موضوع الرسالة :

أملى أبو العلاء هاذة الرسالة الجوابية وقد مضى
على عزلته قرابة ربع قرن • وكانت شهرته قد
طلبت الآفاق العربية وراسله الكثيرون مستفسرين
ومستطلعين خصائص هاذة الفكر الجديد والشاعرية
الفذة • من بينهم « العلامة الفهامة المحدث علي بن
منصور الحلبي الملقب المعروف بابن القارح (٢) »

(١) أبو العلاء المعري : متأمل في الظلمات ص ٥٤ •
(٢) كذا في النسخة التيمورية • تحت عنوان : رسالة لبعض الفضلاء
الى أبي العلاء المعري • ادب تيمور • والمعلقة من قبل الدكتور
بلت الشاطيء •

الذي وجه من حلب الى ابي العلاء في المرة رسالة
يستوضحه فيها بمض مسائل فقهية . وبدلا من أن
يجيبه برسالة عادية مباشرة جملة يصعد الى السماء
ويرى بنفسه كيف جرت وتجري الاحكام الالهية .
ويسأل ابن القارح المخلدين في الجنة : بم غفر
لكم ؟ والمخلدين في النار : بم لم يفر لكم وماذا
جنيتم ؟ ولكثرة ما ورد من أسماء الففران ومشتقاته
سميت الرسالة « رسالة الففران » وهي من حيث
التبويب قسمان : الاول استعراض حسي للجنة
وانواع اللذات فيها . والثاني اجابات مباشرة عن
اسئلة ابن القارح .

في القسم الاول تحتشد جميع خصائص ابي
العلاء الاسلوبية الحسية والسخرية الحقيقية او
التهكم المفلوز ، وخصائص التفكير الملائي المتميز
بالعمق وبمد الاشارة الى جانب تنوع الثقافة لديه
وتعدد مصادرها وغزارة المعلومات الادبية التي
تغتنزنها حافظته العجيبة ، فيروح على لسان ابن
القارح يحاور الادباء والشعراء فيها سواء كانوا في
الجنة او في النار : ينقدهم ويصحح آراءهم او
يثني على بعضهم ويبدو أعلم منهم بها . . .

أعجب أبو العلاء بشخصية ابن القارح (المولود سنة ٣٥٠هـ) فهو شيخ سبعيني يتغنى بالزهد والزاهدين والصحابة والصالحين ٠٠ أفنى عمره في ما لا يصلح نفسه ويضرب في الارض شرقا وغربا وشمالا وجنوبا يتبعه الخوف من مكان الى اخر ويتعقبه هزم الناس به : رفيقه يسرق له رسالة كلف بحملها وابنة أخته تنهب له مالا جهد في كسبه . والذاكرة تخونه فتنسى ما قطع من المسافات في جمعه وأمضى الليالي في عده وحفظه ٠٠

وجد المعري الفرصة سانحة حين وجه اليه ابن القارح رسالته المشهورة ليلهو به بعض حين ٠٠ وان يكون لهوه به عنيفا وشاقا يجشمه فيه ما لا يطيق الشيوخ القيام به الا في العالم الآخر فأفرغ المعري على لسان ابن القارح كل ما في جعبته من عويص الألفاظ وبميد الماني وعميق المنازي وجارح النقد بأسلوب ساخر طال وتشعب حتى غدا كتابا كبيرا هو « رسالة الغفران » كما أفرغ كل ما يضييق به من الناس وسخافاتهم والدنيا وهمومها فارتفع به خياله الذي ضاق هو الآخر بالأرض ٠٠ الى السماء ٠٠ الى العالم الآخر « فجمع الناس في ابن القارح » على حد تعبير أستاذنا الدكتور جبور

عبد النور ، « ونقل الارض الى السماء وجاء بأثر
تتجلى فيه جميع العناصر الفنية التي تجمل من
صاحبها شاعرا ملهما يخرج في صورته وأخيلته من
الدائرة التي نشط ضمنها شعراء العربية (١) » .
وقد نوهنا - في المقدمة - بما لهذه الرسالة من
خصائص فنية منها على سبيل التذكير :

١ - النفس المسرحي التمثيلي الذي لم يعرف عند
فحول المطولات . . .

٢ - الخيال الدراماتيكي الواسع الذي أعان أبا
العلاء على الشطح والانتقال ببطله « ابن
القارح » الى « العالم الآخر » وتركه يتصرف
بحرية تامة . . . ولولا ثقل المباحكات اللغوية
والمحاورات البيانية والوقوف عند كل كلمة
شاردة . . . لولا هذه « الاستاذية » البلاغية
عند أبي العلاء ل جاءت « رسالة الغفران » آية
في الابداع المسرحي الذي طالما افتقر اليه
الخيال العربي والشعر العربي .

٤ - رسائل أبي العلاء :

نشرت في بيروت مشروحة بقلم شاهين عطية

(١) دائرة المعارف ج٤ ص ٤٢١ .

سنة ١٨٩٤ ثم نشرت عن مخطوطة محفوظة في مكتبة
ليدن مع ترجمة انكليزية بعناية المستشرق المعروف
مرغليوث - اكسفورد سنة ١٨٩٨ . وأما كتيب :
رسائل أبي العلاء المعري مع شرحها لجامعها خليل
الخوري وناشرها دار القاموس الحديث - بيروت
بدون تاريخ . . . وهي عن نسخة مشروحة بقلم
المعلم شاهين عطية وبإشراف ومراجعة الشيخ أحمد
عباس الازهري الشهر . بتاريخ ١٨٩٤ وتتضمن
الرسائل في ما تتضمن رسالة الى خال المعري ابي
القاسم في حلب عند منادرتة بغداد ، ورسالة الى
أهل المعرة قبل قدومه اليهم .

٥ - رسالة الملائكة :

نشرت في طبعات غير كاملة في مصر ولينينغراد .
ثم نشرت كاملة ومحققة ومشروحة . قام بذلك
محمد سليم الجندي . دمشق ١٩٤٤ .

٦ - ملقى السبيل :

نشرها حسن حسني عبد الوهاب في مجلة
المقتبس . دمشق ١٣٣٠ هـ .

٧ - رسالة التذكرة :

نشرها مع ترجمة فرنسية غبريال كولن في باريس
سنة ١٩١١ .

٨ - خمس رسائل :

تبودلت بينه وبين داعي الدعاء الفاطمي .
نشرت في مصر سنة ١٣٤٩ هـ .

٩ - عبث الوليد :

نشره محمد عبد الله المدني بدمشق سنة ١٩٣٦
وهو تقييم ونقد لشعر البحثري تحدثنا عنه في
المقدمة .

١٠ - الفصول والغايات :

لم يطبع منه سوى جزء واحد نشرته مطبعة
مجازي بالقاهرة وحققه « محمود حسن نناطي (١) »
سنة ١٩٣٨ وهو عبارة عن مقاطع مسجمة موزعة

(١) لعل الأجزاء الباقية دون طبع فيها ما يسيء إلى المعتقدات
الدينية . إلا أن ابن العديم مؤرخ أبي العلاء يفتي ذلك بشدة .

على حروف المعجم تقرب من نمط اللزوميات . فيها
مواظف وحكم دينية وتسبيح بحمد الله . وهي اول
ما ألفه المعري اثر عودته من بغداد واعتزاله وقد
سماه الفصول والغايات رمزا الى نوعين مختلفين من
قوافي السجعات التي اعتمدها . والذين اتهموه بأنه
يعارض فيه القرآن فعلو ذلك « تمديا عليه وظلما »
كما يقول ابن العديم (١) اذ « ان الكتاب ليس من
باب المعارضة في شيء » .

١١ - رسالة الهناء :

نشرت في مصر سنة ١٩٤٤ تحقيق وشرح كامل

كيلاني .

١٢ - زجر النايح :

ويرمز بالنايح الى ذلك الكلب البشري الذي كال
له التهم جزافا ملصقا به وصمة الكفر والالحاد
ما أخذه من ظاهر أبياته . وحين زجره أبو العلاء
في هذا الكتاب لم يذكر اسمه امعانا في تحقيره .
نشر بعض أجزاءه الدكتور أمجد الطرابلسي (٢) .

(١) ادوار امين البستاني : ابو العلاء المعري : متامل في الظلمات من

٥٥ - بيت الحكمة - بيروت ١٩٧٠ .

(٢) بالنسبة الى رسالة الفطران تحقيق بليت الشاطيء بشير الس
انه في غفلة من الزمن سطا بعض لصوص دور النشر في احد
البلاد العربية . على حقوق الطبع والنشر والانتباس العائده
قانونا للمؤلفة ، فصوروها بالانفست دون استئذان المؤلف .
وباعوا منها الاف المؤلفات !! فتامل .

هاذا ما نشر من مصنفات ابي العلام وهو قليل
جدا بالنسبة لما لم ينشر بعد ، (وهو يفوق المائة
والعشرين عدا ..) بين رسالة وكتاب وشذرات ..
رحلاته :

جاء في وفيات الأعيان : ان الممري قصد بغداد
للتثقف والاستزادة مرتين . وكان في الخامسة
والثلاثين من عمره ثم عاد اليها بعد عام تقريبا .
اما مؤرخوه الآخرون فيجمعون على أنه لم يأتها
سوى مرة واحدة ومكث فيها سنة وسبعة أشهر
للانخراط في حياتها الثقافية والاجتماعية وحضور
نواديها الادبية والاستماع الى ما يدور في حلقاتها
من نقاش وجدل عله يضيف الى ما كان قد حصله
سابقا في رحلاته القصيرة الى اللاذقية وطرابلس
وحلب وكفرط (١) وفي المرة ما لم يكن قد وقف
عليه بعد .. لا سيما وان « حاضرة الدنيا » لا تزال
تزخر بالكثير من النوادي والحلقات والمكتبات
والمؤلفات وكبار العلماء والادباء .

ثم ان الحياة في المرة ضيقة عليه لسببين :

(١) لعلها مصحفة عن الطائفة كما يرجح المحققون .

— اضطراب الحياة السياسية في بلاد الشام :
فالحدود الشمالية معرضة للخطر البيزنطي لا سيما
بعد زوال حكم سيف الدولة الذي كان حامي تلك
الثغور والمدافع ببطولة عنها . . فلا أمل ولا
استقرار ، في حين ان بغداد كانت بمأمن من كل
هاذا . .

— طموح أبي العلام الذي لا يحد وتصميمه على
أن يبرهن للمبصرين والمتربعين على عرش الجاه
والعلم انه ليس دونهم كفاية ومقدرة . . هاذا من
جهة ، ومن جهة ثانية ، لارضاء نفسه واقناعها بأن
مثله لا يقعه عمى مادي . ثم ان بغداد كانت
« قطب الرحى » كما يقولون تستقطب كل طالب
مجد وشهرة وعلم : ففيها تفاعلت الحضارات الثلاث
وتمازجت جميع ثقافات الدنيا . . فمن لم يرها
« فكأنه ما رأى الدنيا ولا رأى الناس » على حد
قول بعضهم . فكيف لا يزورها أبو العلام . .

لاكن مفكرنا لم يجد في بغداد بغيته من الناحية
العلمية والادبية وان كان قد وجد فيها متنفسا
لطموحه وحبه للشهرة وللحياة : يقول في احدى
رسائله : « واحلف ما سافرت استكثرت من النشيب

ولا اتكثر بلقاء الرجال ، ولاكن آثرت الاقامة بدار
 العلم فشاهدت أنفس مكان لم يسعف الزمن باقامتي
 فيه ٠٠ « الى أن يقول : « والله يسبغ عليهم (أي
 البنداديين) النعمة ، ويحسن جزاءهم فلقد
 وصفوني بما لا أستحق ، وشهدوا لي بالفضيلة على
 غير علم ٠٠ وعرضوا علي أموالهم عرض الجذ ،
 فصادفوني غير جذل بالصفات ولا هش الى معروف
 ٠٠٠ ورحلت وهم لرحيلي كارهون وحسبي الله
 وعليه فليتوكل المتوكلون » ٠

يفهم من هاذه الرسالة ان البنداديين كانوا
 محبين به مكرمين له ولولا حادثان جرتا له لطالت
 اقامته في بغداد ولما كان أسرع في العودة وفي
 الاعتزال ٠٠ ولتميرت حاله غير الحال ٠٠

الأولى : حين دخل يوما على علي بن عيسى
 الربيعي اللفوي الضليع لعله يأخذ عنه شيئا من
 النحو ٠٠ لاكن الربيعي كان رغم علمه وفضله
 محمقا ٠ فلما راه صاح به : ليصعد الاصطبل !
 وهو الأعمى بلغة أهل الشام ٠٠ فخرج أبو العلاء
 لا يلوي على شيء حزينا ٠٠ مكتئبا ٠٠ ولم يمد
 اليه أبدا ٠٠

والثانية وهي الابلسغ تأثرا : كان الشريف
الرضي وأخوه الشريف المرتضي معجبين بأبي الملاء
مكرمين له ، لاكن هاذا لم يكن لوجه الله ، بل لأن أبا
الملاء رثا أباهما « الشريف الطاهر » وقد صادف
ذلك يوم قدوم أبي الملاء الى بغداد ، فأحب أن
يتقرب الى هاذا الوسط الأدبي العالي . . لم لا ؟
وهو الكفي القادر على المنافسة والمباهلة والتعدي
أينما كان . . غير أن أرسقراطية الشريفين
وتعصبهما لكل ما يريانه حقا جعلتا القطيعة أمرا
محتوما بينهما وبين أبي الملاء .

ومما عجل في ذلك أن مر يوما ذكر المتنبي في
مجلس المرتضي الذي كان يكره أبا الطيب ولا يرى
فيه شاعرا فعلا بعكس المعري . فأخذ المرتضي يمدد
عيوبه وعيوب شعره . . فلم يطلق أبو الملاء هاذا
الهجوم الحاقدا فقال : « لو لم يكن للمتنبى من الشعر
الا قوله : لك يا منازل في القلوب منازل ، لكفاه
فضلا وشرفا . فغضب المرتضي وأمر بأبي الملاء
فسحب برجله (أو سحل) وأخرج من مجلسه .
وقال للحاضرين : أتدرون أي شيء أراد الأعمى
بذكر هذه القصيدة ؟ فان لأبي الطيب ما هو أهود
منها لم يذكره !

ف قيل له : السيد النقيب أعرف ! فقال : أراد
قول المتنبي :

وإذا أتتك مذمتي من ناقص
فهي الشهادة لي بأني كامل ..

لولا هاتان الحادثتان وأمثالهما من تعرض بعض
الأدعياء والمتزلفين لكرامة أبي العلام تارة بالتجريح
وتارة بالتكفير لطالت اقامته في بغداد : المدينة التي
أحبها أبو العلام ولم تحبه هي حبا خالصا ..

طريقة عيشه في معتزله :

رغم الصفعات التي تلقاها أبو العلام في بغداد
ورغم قراره الحاسم بعد ذلك بالمودة الى المعرة
واعتزال الناس ، الا أنه لم يتخل عن مرجه ووجه
للناس .. للمساكين من الناس .. لطلاب ..
لطالبى لقائه .. ومعونته .. لا سيما أهل بلده ..
فالتشاؤم المزعوم الذي طالما تحدث عنه المؤرخون
لم أجد له أثرا الا في حديث أبي العلام المليء بالدعابة
ولا في تعليقاته المفلوذة بالسخرية من السخف
والحمقى والأدعياء ..

حتى ولا في يأسه من صلاح البشر والمجتمع ، ما

دام هاؤلاء لا يتمردون على واقمهم ويرضون
بالحياة الدون . . كما تمرد هو . .

يقول المصيصي الشاعر : « وربما تسلى الشيخ
في بعض أوقاته بلمب الشطرنج (١) ويدخل في فنون
الهزل فيقول : « أنا أحمد الله تعالى على العسى
كما يحمده غيري على البصر . وقد صنع لي
وأحسن بي اذ كفاني رؤية الثقلاء البغضاء » .

وقد ذكرو أنه كان اذا نهض لطمامه دخل في
سرداب لتناوله بعد أن يصرف خادمه حفظا لوقاره
من أن يساء اليه وهو يأكل على مرأى من طلابه . .
واذا خرج اليهم بعد الاكل ورأوا على جيبته بعض
أثر للدبس أشارو الى ذلك متضاحكين فيجيبهم
متضاحكا أيضا قائلا : قاتل الله النهم . . حتى لي
مواقف الجد لا يتخلى عن مرحة ودعايته .

قالو : حاصر صالح بن مرداس مرة النعمان اثر
حوادث شغب جرت فيها (٢) فتولى أبو العلاء
الشفاعة لقومه عند صالح فأسمعه المرعي « سجع
الحمام » وأسمعه صالح « زئير الأسد » :

(١) كان هانا في بغداد وايام الشباب .

(٢) اللزوميات ج ١ ص ٤٩٢ تحت عنوان : سوق اللطاق .

تغيبت في منزلي برهة
ستير العيوب فقيد الحسد
فلما مضى العمر الا الأقل
وهم لروحي فراق الجسد
بعثت شفيما الى صالح
وذاك من القوم رأي فسد
ليسمع مني سجع الحمام
وأسمع منه زئير الأسد
فلا يمجيني هاذا النفاق
فكم نفقت محنة ما كسد

ألا ترى معي روح الدعابة - ولومُرءه- تنضح
من هاذه الأبيات ؟ ولعل الدعابة نفسها ممزوجة
بالشفاعة لأهل بلدته هي التي لمسها صالح هاذا في
قصيدة مدحية أخرى القاها على مسامعه وكانت
سببا من أسباب تصالح الرجلين وقبول الشفاعة
ومفادرة صالح المعرة قائلا لأبي الملاء : « قد
وهبت لك المعرة وأهلها » . . . شيخ يتوكأ على أيامه
القليلة الباقية هاذا شأنه مع رجل عسكري يحاصر
بلدته، وهائه روحه . . . شيخ كهذا لا يمكن، أن يكون

متشائما عباسا ٠٠ جادا ٠٠ برما بالناس ٠٠ كل
الناس ٠٠ فكيف به أيام شبابه في بغداد وغير
بغداد ٠٠

وستجد الموقف نفسه والكلام الساخر نفسه في
رسالة الغفران حين يلتقي ابن القارح بعض شعراء
الجاهلية فاذا بين سؤالهم وجوابهم سنخية ملفوزة
ونقد يضج بالفضيحة الضاحكة أو الضحك الفاضح
من هاؤلاء ومن قصائدهم ومعلقاتهم وعلى رأسها
معلقة امرئ القيس « المعجوز الفاجرة (١) » ودع
عنك شجار بعض الشعراء في الجنة والغناء ورقص
الأوز وبيت الحطيئة وحوار ابن القارح معه الى
آخر هذه المشاهد الساخرة التي تخفي وراءها
روحا لا يمكن أن تكون جادة متشائمة عبوسا ٠٠

وانك لتجد الدعاية نفسها لا تزال تلاحق أبا
العلاء في أواخر أيامه ، وفي مواقف الجدا أيضا :
جرت بينه وبين « أبي نصر هبة الله بن أبي
عمران » داعي الدعاة الفاطمي مراسلات حول

(١) قول المعري في رسالته : « ان قلنا بنك على حسنها وقدم سنها
لتقر بما يبطل العدل الرضي فكيف بالبهى الانسى فانلتها الله
عجوزا ! لو كانت بشرية كانت من الهوى البرية »

أسباب زهد أبي العلام وامتناعه عن أكل اللحم
وتحريمه • وقد تناهى الى مسامح « الداعي » قول
أبي العلام :

غدوت مريض العقل والرأي فالقني
لتخبير أنباء العقول الصالح

فاجابه داعي الدعاة بقوله : « أنا ذلك المريض
رأيا وعقلا وقد أتيتك مستشفيا فاشفني •• ثم
انتقل الى حلب وطلب من المعري موافاته اليها ••
ولكن أبا العلام كان قد مات ••

أوردت الخبر ليظهر لك من ماذا البيت ومن رد
الداعي عليه ان موقف أبي العلام لم يكن جادا ولا
هو رأيه النهائي في داعي الدعاة •• والا لما كان
جواب الداعي ذلك الجواب •• وما رأيك بانسان
لا يتخلى عن روحه المرحة ودعايته حتى في آخر
لحظات عمره • يقول في رسالته الأخيرة الى داعي
الدعاة ، واصفا حاله وما آل اليه من عجز وانهايار :
« الآن علت السن وضمف الجسم وتقارب الخطو ،
وسام الخلق ••• وصار لفظي من أجل ذلك (أي
من خلو فمه من الأسنان) مشينا ، وجملت سين

الكلمة شيئا فلم يفهم عني سامع ما أقول . . . »
يا لها من دعاية مرة . . ما نكاد نضعك لها حتى
نبكي منها . . على حد قول الفرزدق ميسيه

أما محابسه : العمى والمنزل والنفس الساكنة
رغما عنها في الجسد الخبيث — كما يقول — فلم تكن
— على مرارتها — مبعثا لأي نوع من أنواع التشاؤم
الذي ألقوه به تجنبا وتسرعاً . . فقد ظل المري
بالرغم من كل فساد عصره ولؤم ناس عصره
والصفعات المتتالية التي تلقاها ساخرا متهمكا
حزينا على الناس لا من الناس ضاحكا من سخفهم
وضعفهم أو ظلمهم وكبرياتهم (١) .

أما كيف كان يعيش أبو العلاء فهنا تكمن حقيقة
زهده وقيمته : فالزهد هو أن تترك الدنيا وأنت
راغب فيها ، والمال وأنت قادر عليه . ولقد كان
أبو العلاء في يسر من أمره ، وفي تعفف عن أخذ
أجره . . كان راغبا في الدنيا ثم رغب عنها وكان
قادرا في الحاليتين . . كان إنسانيا بين الإناسي ثم
صار إنسانيا بعيدا عن الأناسي من أجل إنسانيته
. . كيلا تضيع أو تهان . .

(٢) انظر الفصول السابقة .

اتصل به نفر من الأمراء يسألونه تشریفهم
بتصنيف كتب لهم فأجاب دون أن يأخذ عليها اجرا
كما أجاب غيرهم وصنف لهم العشرات من الكتب
والتفاسير (١) .

كان لا يقبل مالا الا ما يأتيه من أخواله وكثيرا
ما رد الفاضل منها . ويوزع ما يبقى لديه من
دنانير على خادمه ونساخه الملازمين . على ان أبا
العلم لم يعرف الفقر المدقع في حياته كما يخيل
لل بعض . يقول الدكتور جبور عبد النور في دائرة
المعارف (ج ٤ ص ٤٥٧) : « بل عاش ناعم البال
في غير ترف ، مؤمن العز في غير اسراف . ولعله كان
يتناول بعض المائدات من أرزاق أهله ، ويأخذ ما
يقدمه اليه تلاميذه من الهدايا ، ويرفض كل ما
يعرضه عليه أصحاب الشأن والنفوذ . . . (٢) »
ويذكر البديعي في « أوج التحري » ان الشيخ كان
يجري رزقا على جماعة يقرأون عليه ولم يقبل لأحد

(١) لتفصيل ذلك انظر : ابو العلاء المعري - بنت الشاطيء ص ١٥٢

- ١٥٤ سلسلة اعلام العرب رقم ٢٨ .

(٢) كتابه رسول المستنصر صاحب مصر فينزل له ، ان اتسى اليه ما

ببيت المال في المعرة فلم يقبل . راجع الصفدي : نكت الهميان في

نكت الهميان ص ١٠٥ .

هدية ولا صلة، وكيفما دار الامر فان منزله في المرة
لا يبدو لنا - على تواضعه - صومعة لا يدخلها
الهواء ولا الناس .. وساكنه المعتزل لا يبدو راهبا
متنسكا منقطعا عن الدنيا منصرفا الى العبادة
والمجاهدة .. ولا هو مقبل على الدنيا بكل نهمه
الأول وحبه القديم ولا هو رافض لها رفضا قاطما ..
لاكنه كاره لها عاتب عليها لأنها لم تحسن وفادته
وهو الكريم الخليق بها .. اما ناسها فكان بوده
لو يبقى معهم كل يوم .. لاكلهم جنو على أنفسهم
حين جنو عليه وتنكرو له، فها هو يتنكر لهم ويهرب
منهم الى .. ذاته يحتضنها والى .. عقله . يلوذ
به .. أما البسمة والحنان والحب فأشياء من صميمه
حبستها فيه ظلمة الوجود وظلم الموجود وغياب الأب
والأم والاحبة الأذنين .. تحت التراب .. لكن
البسمة والحنان والحب لهم .. وكل ما فوق
التراب .. سراب .. فأين يوزع هاذة الشعاعات
الثلاث وهي من طبعه لا يملك حبسها ؟ لم يبق الا
الحيوان والطير والحشرات والانسان الضعيف
والديك المستضعف وأديم الارض يرسلها على هذه
الكائنات المستضعفة رحمة وحنانا وحباً ويكون له
مهما موقف أبوي لا يُنغير .. وهاذا هو سبب

تحريمه الحيوان ومشتقاته لا تلك الدعوى الباطلة
بأنه تأثر بالمقيدة البرهمية التي تحرم أكل
الحيوان من كل نوع .. أما أديم الارض
فمستضعف بدوره .. يداس كل يوم .. وكل
لحظة .. فلا أقل من أن ننخف الوطأ عليه .. إذ
لعله مركب من رفات الآباء والاجداد .. بل هو
كذالك ..

أما الانسان المستضعف فقد خسر وجوده مرتين:
مرت يوم ولد ومرة يوم سلبه القوي قيمة هاذا
الوجود ..

ومهما قيل عن موارد رزق أبي العلاء في معتزله
فقد كان « غنيا عن المال لا به .. » كان كل ما
يحتاج الى المال في جسده معطلا .. فلم المال أو لمن ؟
الا ما يقيم الأود ويسد الحاجة اليومية ..

أبو العلاء المثقف :

نسارع الى القول ان أبا العلاء كان ذا ثقافتين
مميزتين : ثقافة لغوية وثقافة علمية فلسفية اذا
صح التعبير . وتلك كانت سمة العصر على كل
حال : لم يكن كافيا أن يكون الشاعر موهوبا لكي

يصبح شاعرا أو يتعاطى مع الشعر . كان عليه أن
يتثقف ، فيلم بكل ما يتصل بالشعر من علوم وفنون
الى درجة التأليف والتصنيف وهاذا ما فعله قبله
بكثير أبو تمام وأبو عبادة أما المتنبي فقد كان
قادرا على ذلك لانه لم يكن مستقرا ليؤلف أو
يصنف . . كان مشغولا عن نفسه والفه وسكنه
يطوف في أرجاء الدنيا المربية كل يوم وحين يسكن
الى نفسه يفكر في كيف يخرج منها الى . . . المجهول
. . . وساعة احتجز في مصر . . حم ومرض . .
وهرب . .

أما أبو العلام فان لم يصنف ويؤلف فماذا يفمل
وقد عزم على عزلة لم تكن سلبية في نظري كما
يحاول بعض المؤرخين أن يفسروها على أنها ياس
من الناس وبعد نهائي عنهم و « تشاؤم » قاتل . .
كلا بل كانت عزلة ايجابية مشعة تريد العطاء لمن
يستحق العطاء وتحجب العطاء وتمنع اللقاء عن
هرب منهم في بغداد وغير بغداد من التافهين
والحاسدين والثقلام . . لم ينسحب أبو العلام
نهائيا من الدنيا، والا لأغلق بابيه في وجه كل طالب
وتنسك في كهف لا يغادره . . أو عمود لا يهبط منه

الا ليصعد اليه مترهبسا متنسكا لا يريم (١) أو
كالغزالي الذي سيمتكف ويتصوف في بيت المقدس
ساترا وجهه بعباءته ليشاهد أنوار الربوبية
وأعلاج الصليبيين يسومون بلاد حجة الاسلام سوء
العذاب (٢) .

كان منسجما مع نفسه - اذن - قبل العزلة
الطوعية وبعدها - كان قبلها مقبلا على الدنيا
سغفا بها . . . وكان بعدها مجاهدا كبيرا من أجل
تخفيف هاذا الشغف وكبح ذلك الاقبال . . . كان
مع نفسه في مجاهدة يومية عز نظيرها عند الزهاد
المرتاضين . . . وبين رياضة ومجاهدة دامتا نصف
قرن . . . سقط الجسد موهون القوى دون احراز
نصر نهائي . . . لقد لعن أبو العلام الدنيا مرارا
وصب عليها جام نغمته لآكن ذلك كان لشدة حبه
لها وفرط تعلقه بها . . . كانت أمامه كفانية لعوب
فتنته بسحرها وجمالاتها . . . لآكنها كانت دون
مستواء . . . كانت بلا عقل . . . فلمنها لعنة عاشق

(١) كالراهب سمعان العامودي مثلا .

(٢) وهستا فعل حين هاد عن تصوفه الاول ملبيا « نداء الامل والولد »
والجاه والشهرة والتعليم في نظامية بغداد وتركيز دعائم الاشعرية ١١

- المؤلف -

فشل في حبه وراح في مجاهداته يقهر ما فطر عليه
من شغف بها ..

تقول بنت الشاطيء : « وهو حين انسحب منها
اثر عودته من بغداد لم يكن يبني أكثر من الظفر
براحة اليأس منها بعد أن عزت عليه راحة الامل
فيها .. » ولأبي العلاء نفسه أقوال هي ذوب
وجدان .. وعصارة قلب هائم بحب هاذه الغاتنة :
جاء في « الفصول والغايات » (وهي كتاب املاء
اثر عودته من بغداد واعتكافه) : « انما أنا رجل
بلي بالصدى .. لا يجد أبدا موردا فهو ظمان
أبدا .. أيتها الدنيا البالية ما أحسن ما حلتك
الحالية والنفس منك غير سالية .. بي طلب .. دام ..
فأين استطب وأنا تحت حب الدنيا محب .. رازح ..
أثقلني فانا مكب .. الى أن يقول : « ان أسفي
على الدنيا طويل .. أحب الدنيا كأنها تحبني ..
والفريزة عن الرشد تدبني .. أحب الدنيا وألتها
ليست في .. وقد يئست من بلوغها والياس مريح
.. فالام التشوف والضلال ! .. »

وقال في اللزوميات :

ولا تبدين الزهد فيها فكلنا
شهيد بأن القلب يضمر عشقها

لاكنه زهد فيها وكان في زهده مجاهدا :

أيها الدنيا لحاك الله من ربة دل
ما تسلى خلدي عنك وان ظن التسلي

ويمضي على هاذه الوتيرة في مئات من أبيات
اللزوميات وغير اللزوميات *

كانت ثقافة أبي الملاء الأولى اذن ثقافة لغوية
دينية ثم تراكبها الثقافة الأدبية وتلف الثقافتين
جميعا الثقافة العلمية والتأملية الفلسفية * وبتعبير
أدق الفلسفة الماورائية الميتافيزيكية *

أما لماذا الثقافة اللغوية الدينية أولا ، فلأن
واقعا خاصا قد فرض عليه ذلك : كونه أعمى
والأعمى يتميز بذاكرة حافظة قادرة على الالتقاط
والاختزان ، وبقدرة على التحليل والتعليل
والربط * ثم كونه في كنف أب مثقف ثقافة لغوية
وفقهية تتميز بأبوة رحيمة حرصت على تعليم
الطفل وتقويم لسانه لتموض عليه ما سلبه إياه
القدر من نعمة البصر ..

فشب أبو العلاء كلفا بالكلمة شغفا بالمسارعة
والفقرة والسجعة والجرس الموسيقي وسرعان ما
برز صاحب مدرسة لغوية تخالف أو تبذ مدرستي
الكوفة والبصرة الشهيرتين (الكسائي وسيبويه)
وما أثارته من قضايا لغوية شغلت علماء بغداد
والقاهرة وقرطبة زمانا طويلا . حتى اذا عرض
لها أبو العلاء جاء بالقول الفصل والرأي الأصح .
ظهر ذلك في مصنفه « رسالة الملائكة » الذي يبدو
فيه علامة عصره في التحقيق اللغوي ورد الكلمات
الى أصولها ونقد ما جاء عن السلف نقد خبير بصير
. . وهو في هذا الميدان انقلابي متجدد يكسر
الوقوف عند القواعد القديمة ولو جاءت من كبار
واضعيها كابن السكيت وسيبويه ، بل يتمدى ذلك
الى النقد والتصحيح بأسلوب ساخر مشوق لم يتخل
عنه المعري - كما ذكرنا - حتى في مواقف
الجد . . (١) .

(١) هل نقول : « يا رضو لنا اليك حاجة » او نقول : يا رضو فيضم
الواو ، فيقول رضوان (ص) : ما هاله المخاطبة التي ما مخاطبتي
بها احد قبلكم ، فنقول : انا كنا في الدار العاجلة متكلم كلام
العرب ، واللهم يرضون الاسم الذي في الحرة الف وبنون فيعلمونهما
للترقيم ، (رسالة الملائكة ص ٢٥) انظر دائرة المعارف ج ٤
ص ٤٦٠ .

ودع عنك رسالة الغفران التي وان أثقلتها
فنيا المجادلات اللغوية ، الا أنها أظهرت مقدرة
المعري المحيية في تتبع شوارد اللغة وقواعدها •
ومعرفته الموسوعية لأدق أصولها وأعتى أسرارها •
حتى قال عنه منصفوه كابن الجوزي والبديمي قولاً
يضمه الى جانب المعجزة •••

أبو العلاء والعقيدة :

اذا سائرنا المؤرخين التقليديين والذين لا
يكلفون أنفسهم عناء السبر والتحري والانصاف
ويلجأون الى ظاهر القول دون باطنه قلنا معهم
— هاكدا وبمجانية مطلقة — ان أبا العلاء كافر
ملحد زنديق •• ولاكننا لا نريد أن نكون ببناوات
تقلد غيرها وتكرر ما قالوه دون نظر أو تدقيق ••

واذا غضب أبو الوفاء بن عقيل وأبو جعفر
الزوزني وعبد السلام القزويني ومن تعصبوا عليه
فلن تغضب الحقيقة • نعمل ذلك — اذا وفقنا —
لا ارضاء لأبي العلاء أو لأي عاطفة معينة بل
انصافاً للحقيقة التي طالما طمسها هاؤلام وجرحوها •

ثم أي ديانين هاؤلام الذين يهاجمهم أبو العلاء

باستمرار ويفضحهم؟! هاؤلاء الذين أصبح الدين في
نظرهم سلعة تباع وتشتري؟ وانقلب جبة وقفطانا
يخفيان وراءهما انسانا علقة ، فقد كل مقومات
الانسانية وكل قيم الدين ..

لو كان يملك أبو العلاء أسلحة غير تلك التي
شهرها في وجه المزيفين لامتشق سيف علي و أبي ذر
والحسين وأعمله في رقاب لصوص الدين .. لكانه
كان أعمى البصر نافذ البصيرة سلاحه الوحيد
ضميره والأصداء المؤلمة المتراكمة فيه عن أفاعيل
زناة الدين ، يملك تلك الكلمة الجريئة الهادرة
الصريحة التي تملك أن تفتحر أو تنفجر لكانها
لا تملك - لدى الاحرار - أن تصبح بخورا يحرق
على أقدام الجلادين الذين :

ظلمو الرعية واستجازو كيدها
وعدو مصالحها وهم أجراؤها
في زمن رديء يقتل فيه مثل الحسين
ويستخلف فيه مثل يزيد !!
أرى الأيام تفعل كل نكر
فما أنا في العجائب مستزيد
أليس قريشكم قتلت حسينا .
وصار على خلافتكم يزيد !؟

والمصيبة ان جميع من تعصبوا له أو تعصبوا
عليه كانوا اتباعيين تقليديين لم نستطع من خلال
آرائهم فيه أن نقف على حقيقة معتقده : فأية
قيمة تبقى لكلام الزوزني حين ينحدر الى مستوى
الكلاب في قوله :

كلب عوى بمعة النعمان
لما خلا من ربة الايمان ٠٠٩

وعبد السلام القزويني معاصر المعري الذي
لفق قصة حوار له معه واليك ملخص هاذا الحوار
القصير الملقق :

المعري : انهم لم أهج أحدا قط ٠٠
القزويني : صدقت الا الانبياء !
المعري :

وحوار ملقق آخر على لسان أحد العاقدين
ويدعى القاضي المنازي * أما مصدر التلفيق
فواحد : الصفدي وكتابه : نكت الهميان !

القاضي المنازي : اسمع الناس يشككون في دينك
وسلامة عقيدتك *

المري : ما لي وللناس وقد تركت دنياهم •
القاضي : وأخراهم ؟
المري : وأخراهم •• وأخراهم •••
كل هذا العواء أو هذا الافتراء لا يستحق
الوقوف عنده :

أولا لأنه ظاهر التهافت • وثانيا لأنه لا ينسجم
مع حقيقة الايمان العقلاني والوجداني عند أبي
العلاء الذي طالما خلا الى ربه فناجاه بأحر الدعوات
وأصدق الصلوات في قصائد وشدرات ابتهالية
صادقة رائعة •

يقول أستاذنا الدكتور جبور عبد النور :
« وليس كالمري مصليا وواعظا أفاد من الكلمة
المختارة والسجدة الموفقة والقافية الموقمة في
استثارة هذا الشعور لدى الانسان العابد ، معبرا
في كل هذا عما ورد على السنة أئمة الدين •
فاستمع اليه يقول في « ملقى السبيل » :
سبح لالهنا الفلك ، وقدس البشر والملك ، والجسم
في العفر
يستهلك ، والمرء بالعارفة يملك ، والنهج للأخرة
يسلك

سبح مع الشهب كما
سيح - من قبل - الفلك
قدس انسان على الارض
وفي الجو ملك ..
سالك شيء واذا
أطمت فالرحمة لك ..

اما اذا خبت العاطفة (والايمان عاطفي أكثر
منه عقليا) وقوي « عقله » في تفكيره فلا يقبل
بالتسليم (المطلق) وينكر أقدس العقائد في نظر
المجتمع الذي نشأ فيه .. الخ (١) « ويا له من
مجتمع جحود منهار :

العقل فيه ضائع والدين مضيع
والقيم فاسدة مقلوبة ..

أفلا يحق لأبي العلام ومن كان مثله ذا جرأة
متناهية في قولة الحق أن يصرخ في وجه مشوهي
الدين صرخته المعروفة وأن يشك حتى .. في الدين
نفسه !؟ انها سورة غضب وتنفيس كربة لا أكثر
ولا أقل ، من مؤمن عقلاني يريد أن يفهم الدين كما

(١) د. جهور عبد النور في دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦٢ .

يراه هو لا كما يراه الآخرون .. وأن يرى الله
 بعقله وبصيرته لا بالتقليد أو بالترديد .. لماذا لم
 يعملوا الحرب على الغزالي حين شك حتى في العقائد
 الموروثة قائلا : « اني رأيت صبيان النصارى لا
 يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود
 لا نشوء لهم الا على اليهود ، وصبيان المسلمين
 لا نشوء لهم الا على الاسلام (١) » فتحرك باطنه
 الى طلب الحقيقة فظهر له ان العلم اليقيني هو
 الذي يتكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب
 .. الخ .. ومعنى ذلك ان الغزالي قد رفض
 التقليد ليبدأ من جديد واتخذ الشك طريقا اليه .
 لم لا نضع أبا العلاء على نفس طريق الغزالي :
 طريق الشك توصلا الى اليقين؟! فاذا بدرت من
 أبي العلاء بادرة شك أو كفر أثناء ذلك ، قامت
 القيامة عليه ولم تقعد بعد .. أما الغزالي الذي
 شك وأبطل العقيدة الموروثة ولم يؤمن بها الا عن
 طريق الحدس لا العقل ، والذي عطل العقل حين
 أبطل السببية الطبيعية بل أنكر حكمة الله وعقله
 في خلقه الوجود والوجود على أساس تلك السببية
 لا لشيء الا ليبرر المعجزة .. أما الغزالي هاذا

(١) المبتدأ من الضلال ص ٦٣ .

فممدور ومشكور ومؤمن غير لأنه ٠٠٠ حجة
الاسلام والمدافع عن حياض الدين والعقيدة
السلفية الموروثة ٠٠

أما أبو العلام فملحد كافر وزنديق موتور ٠٠
لماذا ؟ لأنه شك حيننا (ولم يشك أحيانا) ٠٠ لأن
زمنه قسا عليه وأخرجه فأخرجه ٠٠ ولأن ناس
زمانه مسخو وشوهو كل شيء ٠٠ وأول ما مسخو
وشوهو الدين ٠٠ هل ينتظر ممن لا يرى بسوى
منظار العقل أن يهادن هاؤلام ويقبل ديننا أصبح
الموبة بين أيديهم ؟! هاذا يشرق به وهاذا يغرب ٠
هاذا يجمله دين جبر وتمطيل وهاذا يفهمه دين
حشوية وتجسيد ، أو دين قبول بالنكر وارحام
العقوبة الى يوم يبعث المجرمون ٠٠

أبو الطيب ادعى النبوة فلم يكفره أحد وأبو
العلام لم يدعيها ولاكنهم كفروه فيما دون ذلك ٠٠

أبو العلام صلى وصام وتهجد وأرسل الى
السماء ابتهالات أين منها ابتهاال التساك وذكر
الصوفيين في خلواتهم وسمع هاذا بدعوه وجدفو
عليه ٠٠

وتفسير هاذه المفارقات كما تقول بنت الشاطيء
وقولها الصواب : « ان ابا العلاء كان نمطا فريدا
لا عهد لتلك العصور بمثله ، ومن ثم بقي فيها
غريبا لأنه ليس من أهلها وصدقت فيه كلمته :

أولو الفضل في أوطانهم غرباء
تشذ وتنأى عنهم القرباء

لقد رفض حياتهم فحاولو أن يرفضوه ..
« وقعدو في أمر عقيدته وقامو .. حكو كفره
بالأسانيد وكفره من جاء بعدهم بالتقليد » كما قال
ابن العديم أحد مؤرخيه المنصفين .. كل ذلك
تشويها لصورة الاديب الحر المناضل .. لقد
استغلو فيه انسانيته وأبوته ورحمانيته فشوهوها
أمام الجماهير وقالو لها انه كافر ليبعدوها عنه .
وزادوه تشويها حين صوروه عدوا للمجتمع . وتشهد
بنت الشاطيء انه ما كان يوما عدوا الا لأعداء
المجتمع .. ونسو انه القائل :

ولو اني حبيبت الخلد فردا
لما أحببت في الخلد انفرادا
فلا هطلت علي ولا بأرضي
سحائب ليس تنتظم البلادا

وقالو متشائم يثد الطموح في نفوس الشبان
ونسو دعوته الى العمل وتمجيد العاملين وغطو على
أرستقراطية وأنايية أبي فراس حين قال :
إذا مت ظلماً فلا نزل القطر .. وروجو لزهديات
أبي العتاهية الذي نطق بها وهو غارق حتى الاذنين
في الترف بقصر الرشيد ... » .

المصيبة أو المأساة عند أبي العلاء انه شاعر
وانه حساس .. وانه ذو عقل .. وانه في قرن
لا عقل له .. ولا دين ...

ثم لماذا لا يعمم الشاعر المتأمل الذي يرى الناس
هاكذا في كل عصر وكل جيل .. انها مأساة
الانسانية في كل زمان : مأساة - مهزلة : ما نكاد
نضحك منها حتى نبكي لها :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لأبناء البسيطة أن يبكو
تحلمنا الأيام حتى كأننا
زجاج ولاكن لا يعادله سبك

وتعلن عليه الحرب في كل مرة .. ويكفرونه

في البيت الثاني لأنه ينكر حشر الاجساد !!! ونسو
« كان » .. التشبيهية .. ثم نسوا انها زفرة شاعر
أمام المصير المدمر ... ووقفه طالما وقفها الشمراء
العالميون أمام المصير الرهيب .. والمجهول المناق
يدقون أبوابه بحرقة واصرار ولا يلقون جوابا ..
ولسوء الحظ - أو لحسنه - أن مكفريه هم دائما
رجال دين أو من يدورون في فلکهم ممن ينكرون العقل .
مع ان الدين يدعو الى العقل والفكر .. وهاكذا
تتضح القضية في نظر أبي العلام فيحسمها قائلا :

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له !!

ولاكنه حسم عاطفي أنني سرعان ما نراه ينتقل
منه الى المعادلة بين الكفتين : كفة الايمان الماطفي
والبرهان العقلي الحسي :

زعم المنجم والطبيب كلاهما :
لا تحشر الأجساد قلت : اليكما :

ان صح قولكما فلست بغاسر
أو صح قلبي فالوبال عليكما
ها هنا معادلة جدلية فيها من العبث والسخرية

أكثر من تحديد الموقف النهائي أي الفلسفي
الماورائي . . .

امام الله :

على ان ابا العلام امام واجب الوجود أو الله
في أزليته وأبديته ولا محدوديته مقر خاشع خاضع
معترف . . يستدل عليه ويؤمن به لا عن طريق
الدين والتقليد بل عن طريق العقل : ومبدأ العلة
والمعلول ، ودليل العناية :

ضلو عن الرشيد : منهم جاحد جحد
أو من يحد ، وهل لله تحديد

مولاك مولاك الذي ماله
ند وخاب الكافر الجاحد

أمن به والنفس ترقى ، وان
لم يبق الا نفس واحد

ترج بذاك العضو منه ، اذا
ألحدت ثم انصرف اللاحد (١)

(١) اللزومات ج ١ ص ٢٤٦ ،

فالله اذن غير مستهدف من غمزات ابي العلام
أبدا ولا هو موضوع شك على الاطلاق .. يسبحه
.. يعترف به .. يراه في كل شيء ..

أما الدين فلا يناقشه من حيث المنطلق : من
حيث الوحي والتنزيل .. ولكنه حين يشك فيه
- وكلما فعل - فمن حيث التطبيق ومن خلال
القائمين عليه .. بل المتأجرين به .. فهو يرى
بعين البصيرة ابتداء من عصور الأديان الثلاثة
وانتهاء بعصره ان هاذه الأديان شيء والديانين
شيء آخر .. يراها - في أساسها - دعوة الى الحب
والتحاب ، والصفاء ، والتصافي ، ونكران الذات
وقتل الوحش في الانسان .. فاذا به يرى العكس
.. يرى الوحش في الانسان هو المنتصر دائما ..
ويرى الأديان وقد تنافرت وتطاحنت مع أنها من
مصدر واحد ولغاية واحدة .. أفلا يحق له أن
يتساءل بحرقة ولوعة وسخرية : يا ليت شعري ما
الصحيح ؟! بعد ان رأى رجال الدين يكذبون على
الله ويكذبون على أنبيائهم ويكذبون على أنفسهم :

فقد كذبت على عيسى النصارى
كما كذبت على موسى اليهود

انه تساؤل انكاري يفجر في كيان الشاعر نقمة
مكبوتة .. لا أكثر ولا أقل .. وليس استفهاما
موضوعيا ينتظر الجواب ... تساؤل فيه من
الرحمة والأبوة والايامن ما فيه ، رغم التشكك
الظاهر ...

هاذا موقفه أمام الله والدين ورجال الدين ..
وهو موقف عقلاني لا تناقض فيه ولا تكذيب ولا
مروق ..

أما الفرق الدينية والمذهبية وأقوالها ومعتقداتها
المتشعبة الكثيرة فقد كانت لأبي العلاء خواطر
حولها - لا مواقف - والخاطرة بنت اللحظة وحصيلة
مزاج عابر تتأثر سلبا وإيجابا وفق اللحظة وبمقدار
ما يغييب العقل عن التحليل والاستنتاج والربط ..
تارة يرى شواهد « جبر » لا يحققه

أرى شواهد جبر لا أحققه
كان كلا إلى ما ساء مجرور

وتارة يرى الشر في أصل النوع البشري
وان رددت لأصلي دفنت في شر تربة ..
وحين يقع في التجسيم لا يكون ذلك منه ايمانا

أو معتقدا بقدر ما هو لمحة عابرة أو استعراض
تمثيلي لمختلف الآراء والمذاهب السائدة في عصره
•• كأنه يريد أن يدلبي بدلوه في كل مذهب وكل
رأي ثم يغادره الى غيره معبرا عنه ببيت أو بيتين
أو أكثر قليلا •• وكأنه يريد أن يتلهم في عزله
تلها فكريا يداعب هاذا وينمض من قناة ذاك •• ثم
ينتهي فاذا هو : لا أشعري ولا معتزلي •• ولا
حشوي ، ولا جبري •• ولا أرسططاليسي •• ولا
برهمي •• ولا علوي •• ينتهي كما بدأ •• أصيلا
•• متفردا محتضنا لذاته •• لاثنا بعقله •• سابقا
لزمه •• والكل يفند ذلك هباء وهراء :

وزهدني في الخلق معرفتي بهم
وعلمي بأن العالمين هباء

فلا تقليد •• ولا عدوى •• حتى في التثاؤب :
يتثاوب وحده وعلى طريقته :

تثاوب عمر اذ تثاوب خالد

بعدوى فما أعدتني الثؤباب ••• (١)

ولن تجده فيلسوفا الا في هاذا •• فاذا كان
التفرد وتخطي الزمن والحدائث ورفض التقليد

(١) وهو يرمز بالتثاؤب الى التقليد الاصمى طبعا .

والسخرية من كل زيف وانحراف والتعبير عن كل ذلك بالكلمة الحرة المتحررة الموهوبة والموقف السليم والسلوك القويم ... اذا كان كل هذاذا فلسفة فأبو الملاء فيلسوف وفيلسوف رائد ..

وإذا كان التأمل البعيد واستشفاف ما وراء الحجب الصفيقة والقيم المتوارثة وتناول كل ذلك تناولا انسانيا رحيمًا .. وإذا كان الحلم بمجتمع عقلي لانسان عاقل يبينه على الحب والفضيلة .. وإذا حلم طويلا بهاذا وأراده بكل جوارحه وامكاناته ثم رأى الحلم ينقلب واقعا فاجما حيث لا أمل لما تمناه ولا ظل .. وراح يستنتج ان كل حلم بانسانية سالحة هباء وبمدينة فاضلة هراء .. والحياة مجتمع شرور ومستقر أوهام .. بل هي غابة تسرح فيها الوحوش من كل نوع ... حتى اذا تجمعت كل أسباب الفاجعة أمام عينيه (وللقلب الشاعر عينان) راح ينفض يديه من حلمه الأثير وبدأ يتعاطى مع الفاجعة نفسها منطلقا - في أقواله وأفعاله - منها ، مغنيا آلامه في نشيج مرير معلنا : ان لا أمل ولا بعث ولا قيامة .. والحل ؟ الحل في إيقاف النزف .. والامتناع عن القذف في رحم الحياة .. كيلا لا تلد المأساة من جديد .. وهنا

•• يبرز شبح المرأة •• التي قدسها أما ومربية ••
وتغنى بجمالها - ذات يوم - في بغداد وأقبل على
الدنيا من أجلها •• ها هو يراها مصدر الحياة في
دورات تجدها اللامتناهية معتبرا اياها مسؤولة
فيصب عليها لعناته طالبا عدم اتخاذها زوجة كيلا
تلد البنين والبنات •• اذ ما دامت الحياة شقاء في
شقاء •• وما دامت المرأة سرها اذا البلاء فلم حياتها
ولم اتخاذها مصدرا للحياة وها هو يبدأ بنفسه فلا
يتزوج كيلا ينسل •• ولا يسهم في تجدد الماساة ••

اذا كان كل هاذا فلسفة فأبو العلام فيلسوف
كبير ••• ولتتخذ الحياة مجرى آخر وليكن الدم
أفضل منها •• ما دامت قد جرححت كبرياءه وأذلت
عنفوانه وحطمت حبه وقلبه •• ويا مرحبا بالموت
بعد طول مغالبة ومكابدة ومعاناة •• لاكن أشواقه
الجريحة لن تموت وصباياته الملتهبة لن تكبت الا
الى حين •• وها هي تتجسد - في منتصف المجاهدة -
وقبل الرحيل بربع قرن •• في رسالة الغفران ••

اذا ما هي رسالة الغفران ان لم تكن متنفسا رحبا
للاشواق الدفينة والرغائب المكبوتة في أعماق هاذا
الزاهد المجاهد الذي انتصر على الدنيا بمدح حب

واقبال لاكن لواعجه لم تمت (١) وأشواقه لم تنزل ولم يخف أوارها في سويداء قلبه * وها هي تجد مستراحا لها ومقيلا في العالم الأرحب : عالم الآخرة : ها هي الأمانى الموعودة وصبايات الشباب الدفينة يلهبها صدى الشوق المغلول وصليل القيد الكثيف الذي كبل نفسه بالحرمان الثقيل * * ها هي وقد أطلق لها أبو العلام العنان في حلم عجيب من أحلام يقظته أعان على تحقيقه في رسالة الغفران خيال أعجب ونفس تواقه الى عهدها الأول * * الى حقيقتها المحبة المقبلة اللاهية والتي حال العالم الاصفر والدينا العاجلة من تحقيق أقانيمها الثلاثة (محبة - اقبال - لهو) فاذا بها تحياها من جديد وعلى الصورة التي أرادها لها حرمانه المسيطر وعزلته القاهرة * * فمن جحيم المحابس في المرة الى جنة عرضها السماوات والارض تعج بالحركة وتصطبغ بالحياة : عراق ، خصومة ، تشابك بالأيدي ، ملاحاة ، شتيمة ، رحلات صيد ، نزعات ، خمرة ، نساء ، أطباق لحوم ، حور عين (يسحرن ابن القارح لاكنه يميل عنهن لملمه انهن من نساء

(١) انظر أبو العلاء المبري د. عاكشة عبد الرحمن - بنت الشاطيء - ص ١٢٢ اعلام العرب رقم ٢٨ *

الدنيا ٠٠٠) ٠

كما تعج جنة النفران بحركة أخرى هي الحركة النفسية التي لا تقل صخباً و عنفاً من الحركة الحسية : فمن اضطراب نفوس المعرومين ، الى حنين الموعودين الى خوف وحذر واغراء وانتظار وانفعال الى ٠٠٠ ويلف كلتا الحركتين نقد وسخرية علائيين بارعين ٠ اليك مثلاً واحداً على ذلك : يمضي با بن القارح ملك من ملائكة الجنة الى شجر الحور ، فيكسر ثمرة فتخرج منها حورية باهرة الحسن ، فيسجد اعظاماً لله التقدير ، وينخطر له وهو ساجد ان هاذة الحورية على حسننها ، ضاوية نحيلة ، فيرفع رأسه وقد صار من ورائها ردف ضخم يهوله ٠ فيسأل الله تعالى أن يقصر عودها على قدر معين ٠ فيقال له : « أنت مخير في تكوين هاذة الجارية كما تشاء » ٠٠

لقد أصبح ابن القارح حر الارادة غير مجبر كما كان يعتقد في الدنيا وان الله هو الذي أراد له ذلك (لاحظ النقد الديني) كما أصبح خبيراً بمقاييس الجمال وقد بدا كأنه أعرف بها من ربه ٠٠٠ لفضوله وحرصه على أن تكون له جارية حوراء ممشوقة القد لا عيب فيها ٠٠

هاذا مشهد من مشاهد جنة أبي العلام القابع في
سرداب المعرة المظلم ، مشهد مسرحي حسي يجسد
اللذة ويداعب الجمال ويصحح المفاهيم والقيم ..
الادبية والدينية .. هاذا الأعمى الذي طالما حمد
الله على العمى كما حمده غيره على البصر ، لا تجد
في جنة « غفرانه » عاهة — من أي نوع — لقد
انقلب الجميع شبانا أماليد أو حورا عين .. لعله
قانون التعويض مرة أخرى ، وتبلغ بأبي العلام
سخريته في الرسالة الى درجة ينخيل لنا معها بأنه
لا يؤمن بكل ما رآه ابن القارح في الجنة أو النار
من مواقف وأوضاع وأحكام ، لا سيما حين نربط بين
سخريته ونقده هنا وبين بعض أبيات اللزوميات
والفصول والغايات التي يظهر فيها الشك والسخرية
وعدم الاطمئنان جليا واضحا .

لاكننا نقول ان ما يظهر في رسالة الغفران من
سخرية وشك وتجريح ما هو الا امسان بازدرام
هاؤلام الأدباء واللغويين الذين لقيهم ابن القارح في
الجنة ووجدهم لا يستحقون ذلك المقام الرفيع
اذ وجدهم لا يزالون على حمقهم وسخفهم
وتخاصمهم ، وليس شكاً في الذات الالهية : في
الرسالة عبث عقلي وآخر لغوي وآخر نقدي أدبي

لا أكثر ولا أقل .. يموض به أبو العلام عما فاته
صنعه في دنياه ..

وهو في كل ذلك العبث يأتي بالمتع حقاً ..
وهاذا من غرائب فكر المرعي وأسلوبه (١) ..
يملاً كيان هاذا المحروم بكل ما اشتهى ويموضه عن
كل ما فقد .. ولم يكن أبو العلام بحاجة الى كل
هاذا الخيال العريض ليصف لنا ما تمناه وأحبه في
الحياة بل نراه يصرح قبل « الففران » وبمدها
بأنه أحب النساء والاطفال ، والزواج وانجاب
البنين والبنات ولاكنه أقلع عن كل ذلك وكرمه
لأنه هو « الخسيس » الناقص الآلة .. ولأنه لا
يريد لهم يتما أو ثكلا أو أن يكونو مصدر عقوق :

لو ان بني أفضل أهل عصري
لما آثرت أن أحظى بنسل
فكيف وقد علمت بأن مثلي
خسيس لا يجيء بغير فسل ! ..

(١) يضيق المجال هنا في سرد روائع فكر وفن ابي العلام في رسالة
الففران ، فالأفضل الرجوع اليها ومطالمتها برمتها ،
المؤلف

ومن رزق البنين فغير ناء
بذالك عن نوائب مسقماتِ
فمن ثكل يهاب ومن عقوق
وأرزاء يجئن مصماتِ

ويتقلب السحر على الساحر ويصبح هاذا المحب
كارها وهاذا الأب مؤثرا العقم على الايلاد والعدم
على الوجود :

أرى ولد الفتى عبثا عليه
لقد سعد الذي أضحى عقيما
فاما أن يربيه عدوا
واما أن يخلفه يتيما (١)
واما أن يصادفه حمام
فيبقى حزنه أبدا مقيما ..

وتراه لا يفتأ ينفي زهده ويلح على النفي ..
فهو ليس بزاهد بمعنى التنسك والانقطاع عن
الدنيا .. انها مجاهدة .. محاولة قهر للرغبات

(١) انظر : ابو العلاء المعري د. عائشة عبد الرحمن ص ١٨٠ وما
بعدها ، سلسلة اسلام العرب رقم ٣٨ ،

التي تزدهم في صدره .. وما أغزرها ، وللأمانى
العراض التي تملأ كيانه ، وما أكثرها .. ذلك
لأنه كان في صراع دائم مع نفسه :

مهجتي ضد يعاربني
أنا مني كيف أحترس ! ..
فكيف يكون زاهدا مستسلما :

وقال الفارسون حليف زهد
وأخطات الظنون بما فرسنا
ورضت صعاب أمالي فكانت
خيولا في مراتعها شمسنا
ولم أعرض عن اللذات إلا
لأن خيارها عني خنسنا

وحين بلغت به المكابدة أقصى مداها والمجاهدة
أقصى مراتبها وجد الخلاص من كل هاذم المعاناة
بالموت .. والموت دون سواه .. وبدأ طيفه يراوده
عن منامه ويقض عليه مضجعه الخشن .. ويتزخر
به شعره .. كل شعره .. حتى انه فكر يوما
بالانتحار « لولا انه أشفق من التبعة وخاف غوائل

السبيل بعد الموت .. » (١)

وهو يشير الى ذلك في رسالة الغفران : « قد
كدت الحق برهط الدم من غير الاسف ولا الندم ،
ولكنما أخشى قدومي على الجبار .. » (٢) فقد
مل الحياة وطال به العمر .. فلم العيش دون آلة
العيش ؟ .. ولم الصراع والكبت والحرمان .. ما
دام الانسان مقودا برغمه الى البلى .. ولم لا يطلبه
الانسان ويسمى اليه بدلا من انتظاره في كل لحظة ..
حسبه لذة الانتصار على الموت بدلا من مرارة
الاغتيال .. ولكن .. ليكون النصر للموت ..
ولوعة انتظاره الطويل .. وليكن للشاعر الكبير
نصر آخر هو أقوى من الموت وأبقى من الدم :

نصر تجسيده املا يرجى وغاية تستطاب ..
نصر غنائه والهديان به وتعميق الاحساس بمحنته ..

وحين رأى أمه رثى نفسه .. وحين رثى أباه
رثى أماله وأمانيه .. ومن خلال مرثيته كان يرثي
— في الواقع — الانسانية كلها .. هاذي الانسانية

(١) ابو العلاء المعري د. عائشة عبد الرحمن ص ١٨٢ سلسلة اعلام

العرب رقم ٣٨

(٢) رسالة الغفران

التي لا تملك مع الموت الا أن تفيب فيه كأن لم
تكن ٠٠ ولا يبقى منها ما يتعدى الموت سوى :
الفن ٠٠٠ وأبو العلاء كان من بين الغالدين ٠٠ لأنه
كان فنانا كبيرا ٠٠٠

أبو العلاء الأديب الملتزم :

عندما قلنا ان شيخ المعرة لم يكن منتميا الى
عصره بمعنى الرفض والتنكر للقيم السائدة والتفرد،
بل الى عصر آخز تحترم فيه انسانية الانسان وتقدر
فيه المواهب حق قدرها لم تكن نقصد انه غير منتم
الى مجتمعه وشعبه وأمته ٠ حتى وهو ينقد القيم
ويهجو الدنيا ويحقر الانسان كان يهدف الى اصلاح
المعوج واخراج الانسان من حيوانيته وأنانيته اذا
كان حاكما ٠ ومن ذله وهوانه اذا كان محكوما
مستضعفا ٠٠

وبالرغم من عزلته وقسوته على جسده لم يكن
هاربا ولا ناجيا بنفسه ولا ناسيا هموم أمته
ومجتمعه ٠ بل على العكس أصبحت ابوته أكثر
اشراقا وحنانا وبات متحررا من علاقاته وانتماياته،
فيما لو ظل بين الناس ٠ أصبح طليق التأمل نافذ

البصيرة قادرا على التمييز والتشخيص ، حرا « من
قيود الرغبة والرغبة » على حد قول بنت الشاطيء
لا يخاف حاكما يحدد اقامته وقد حدها قبله ..
ولا يخون حقا التماسا لرزق أو جاه .. ولا يلجم
لسانه رياء وزلفى .. فهو ما باع الدنيا - على
تعلقه بها - الا ليشترى كرامته ، وحرية رأيه
وصدق كلمته ..

المنطلق راسخ الاركان .. والرسالة جاهزة ..
والأبوة ناضجة .. وحب المستضعفين في دمه ..
والعصر المربوع يرفده بكل صور القهر (١) والظلم
والاستغلال .. وهو وحده في الميدان : وانهمرت
الكلمة الصراح وتفجر الحرف - اللهب ..

مل المقام فكم أعاشر أمة
أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلمو الرعية واستجازو كيدها
وعدو مصالحتها وهم أجراءؤها

فكم قطعوا السبيل على ضعيف
ولم يحفرو النساء من الهجوم ..

(١) بالإضافة الى القهر الكوني وجبرية الحياة مجيئا ولهاجا - المؤلف.

وتراه - كالفارابي - يدعو الى مدينة فاضلة
امامها نبي عادل ، أو فيلسوف حكيم :
متى يقوم امام يستفيد لنا
فتعرف المعدل أجيال وغيطان

فقد عم الشر السهل والجبل • والحجاز • عن
الخيرات محتجز • و « تهامة معدن التهم » و « الشام
شؤم » و « ليس اليمن في يمن » و « يشرب الآن
تثريب » ••• ذلك لأن من يسوس الامور لا عقل
له ولا ضمير :

يسوسون الأمتور بغير عقل
فينفذ أمرهم ويقال : ساسة ••

أما فقهاء الدين وواعظوه فعاهرون ماكرون ••
يحرمون الخمرة على الناس عند الصباح ويجاهرون
بشربيها عند المساء فلا خجل ولا حياء :

رويدك قد غررت وأنت حر
بصاحب حيلة يعظ النسام
يحرم فيكم الصهباء صباحا
ويشربها على عمد مساء
تحساها ومن مزج وجرف
يعمل كأنما ورد الحسام

يقول لكم غدوت بلا كساء
وفي لذاتها رهن الكساء !!

وإذا كان المصلي يقيم الصلاة ليستر شروره
وأثامه .. فترك الصلاة أفضل ...

إذا رام كيدا بالصلاة مقيمها
فتاركها عمدا الى الله أقرب ...

وسكنى الصوامع ليست دليلا على النسك
والتقى :

لعمرك ما في عالم الارض زاهد
يقينا ولا الرهبان اهل الصوامع ...

وشكوى المظلومين تنقلب ادعية حرى يصعدونها
الى السماء فتستجاب سرىما :

خف دعوة المظلوم فهي سريمة
طلعت فجاوت بالعذاب المنزل
عزل الأمير عن البلاد وما له
الادعاء ضعيفها من عازل
— لا شيء في الجو وأفاقه
أصعد من دعوة مظلوم

والخير ليس في صيامك أو قيامك أو تصوفك :
ما الخير صوم يذوب الصائمون له
ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطرحا
ونفضك الصدر من غل ومن حسد

أما المذاهب فهي التي أضعفت الدين وأفسدت
اليقين حين وظفت لخدمة الرؤساء :

انما هاذم المذاهب أسبا
ب لجلب الدنيا الى الرؤساء
كالذي قام بجمع الزنج بالبصر
ة والقرمطي بالاحساء

ما الحل اذن وما الدواء في خضم هذا البلاء ؟
الموت هو الحل ما دام الظلم والدجل والاستضعاف
وهدر الكرامات والأناثيات هي البضاعة الرائجة . .
وما دام الضعيف المستضعف قابلا قانما لا يهتز ولا
يتحرك ولا يثار . . فليثار له وليتكلم بلسانه
وليعبّر عن وجدانه :

لعل الموت خير للبرايسا
وان خافو الردى وتهيبوه
أطاعو ذا الخداع وصدقوه
وكم نصح النصيح فكذبوه

وغير بعضهم أقوال بعض
وأبطلت النهى ما أوجبوه

صبحنا دهرنا دهرنا وقدما
رأى الفضلاء ألا يصحبوه

الى آخر هاذه الصيحات والنقمت والانتقادات التي
ما كان لغير أبي العلاء أن يصعدها ندام نائرا حيننا
•• ودعاء رحيما حيننا آخر •• وسخرية مرة أحيانا
•• بكل الصدق وكل الايمان ••

أسلوبه الأدبي :

شيء واحد أساء الى أبي العلاء أديبا وشاعرا
هو : التجذلق التعبيري واللفوي أو ما يسمى
بالفرنسية Préciosité (١) وهو آفة بقدر ما
هو ميزة : به يغفل الأديب أو الشاعر يدي أدبه

(١) يذكرني ابو العلاء بالاديب المسرحي الفرنسي المشهور جان جيروودو
Jean Giroudou (١٩٤٤) فقد كان متذملا ورمزيا معقدا وقد
عالينا في ترجمة اهم اناره الى العربية الشيء الكثير لا سيما :
سدوم وعمورة ومجدونة شايو ولن تقع حرب طروادة والكترا .

ويثبط همة أسلوبه ويثقل جناحي خياله ويصبح
الأدب - خاصة الشعر - الهية لفوية، وعلى الأصح
أحجية مطلّسة تستدعي من القارئ - هاذا اذا لم
ينفذ صبره - أن يفتح القواميس باستمرار ليفهم
المراد ويفك اللغز . . غير ان الاديّب المتحدلق اذا
كان موهوبا يستطيع أن يخفف من تحذلقه بما
يسبغه على أسلوبه من رمز وخيال وما يضمنه من
فكر . . وهو القائل : يقول أبو العلام

لا تقيد علي لفظي فانسي
مثل غيري تكلمي بالمجاز

وهاذا ما استطاع المعري أن يفعله فوق أحيانا
كثيرة ولم نعد نستثقل ظله في اللزوميات مثلا أو
رسالة الففران فقد شغلنا بأشياء أخرى ممتعة كسطحات
الخيال والسخرية البالفة والدعاب المضحك (١) .

(١) يقول طه حسين : قد تسرف على النفسا وعلى الفن الاديبي ان
ظننا ان شعر اللزوميات جيد كله من الناحية الفنية الخاصة
وانما المحقق ان الجيد من شعر اللزومات قليل يمكن ان يستخلص
في مجلد نحيف يجمع الى الجمال الفني خلاصة الفلسفة العلائقه .
انظر كتاب « مع أبي العلام في سجنه طه حسين من ١٢٢٢ وما
بعدها دار المعارف ١٩٢٣ »

والحوار الشيق والوصف والتمثيل والروح الأبوية
والمعاني التأملية البعيدة حتى نسينا (في الرسالة)
كل ما شحنه من مباحكات لغوية وجدل بين زطبي بين
الأدباء واللغويين القدامى حول كلمة واحدة أو
قاعدة معينة . . . وكذلك حالنا مع اللزوميات (١)
وسقط الزند .

كما يشغلنا المعري بكثرة التصوير الحسي وحب
الاستشهادات المختلفة والولوع بالتحدي واطهار
البراعة وكثافة المعرفة والذكاء الحاد في ملاحظة
أوضاع الحقيقة التي يعمد الناس الى قلبها أحيانا
وفضح كل ذلك بالسخرية الجارحة حيناً والدعابة
اللطيفة حيناً والنقد والتصحيح بأستاذية ملحوظة
في جميع الأحيان . . .

وإذا زعم العقاد أن رسالة الغفران « ليست
بالبدعة الفنية ولا بالتخييل المبتكر » . . . فإن
الباحث المعروف ادوار اميل البستاني يرد عليه
قبلنا قائلاً : « فلو أخذنا بهذا المقياس (مقياس
العقاد) ونفيينا الخيال الا عن الذين أتوا بصور

(١) مطالعات في الكتب والحياة ص ٧٨ .

لا تحاكي شيئاً ولا يشبهها شيء ، ولا تذكر القارىء
بشيء ، لأسقطنا من مرتبة الخيال جميع شعراء
الارض (١) » .

ونحن نقول ان هذا الخيال التصويري الحسي
ديناميكي حي ومتحرك تسيره الروح الملائية
الساخرة المميزة والرؤية النافذة الى صميم الاشياء
والاشخاص وحتى الألوان نفوذا لا يستطيعه
المبصرون من الشعراء . ولولا الأستاذية اللغوية
التي أثقلت هذا الخيال لقلنا ان أبا العلام قد جاء
بالمعجز حقاً في تصوير الجنة كما يشتهيها المؤمنون
.. صحيح ان كل ما فعله أبو العلام هو انه
(استطرف شيئاً تليداً » كما يقول طه حسين غير
ان « عميد الأدب » العربي في الثلاثينات غاب عن
باله ان « استطراف التليد » عملية داخلية في صميم
الصنيع الفني لا سيما حين يفعل ذلك أديب موهوب
وشاعر مبدع كأبي العلام بحيث يخرج القديم على
يديه وكأنه بمث من جديد حياً مشعاً مشحوناً بخصائص
الشاعر الذاتية من حيث التصور والفهم والذوق

(١) أبو العلام الجعري - متأمل في الظلمات انوار امين البستاني من
١٤٧ سلسلة المصابيح - بيت الحكمة - بيروت ١٩٧٠ .

يسيره عقل وروح جديدان ويعطنى عليه أسلوب
فريد • زد على ذلك ان أبا العلام استطاع في
رسالة الغفران أن يرتفع بالأسطورة الى مستوى
الاحتمال والامكان وأن يضمنها فلذات من الاشارات
الادبية والتاريخية والمقائدية فيجعلها واقعا معاشا
في ثوب أسطورة ، أو أسطورة في ثوب واقع (١) ••
وإذا الكل يضج بالحياة ••

حتى الحروف والمقاطع والمفردات والمبارات
والأسباب العروضية والروي والقافية لها في فمه
مذاق خاص يلوكها ويتلذذ بها كسكرتة تحت عرق
لسانه •• لاكنها سكرة لا تذوب نهائيا بل تبقى
تمده بالحلاوة ما شاء ••• وهي أحيانا تنهمر على
أذنيه انهمار الحياة في العروق أو تضح وتضطخب
كما السمفونية ولا نشاز •• أو تتجسد له في
الظلمة الدامسة المحيطة به كائنات حية : تحس ،
تفكر ، تتمنى وتتألم •• اسمه يسخر على طريقته
بملعام الصرف والنحو :

(١) انظر رسالة الغفران : منزل العطيقة في طرف من اطراف الجنة
•• واشباه ذلك ، ص ٢٠٧ ••

اتت علل المنون فما بكاهم
من اللفظ الصحيح ولا العليل

ولو ان الكلام يحس يوما
لكان له وراءهم الليل (١)

وحين يتحرر أبو العلاء من « المقدة اللغوية »
في شعره أو قبل أن « يشرب عقله الحائر ماء الشمر
ورونقه (٢) » وكان ذلك في مراحل تفتق شاعريته
الأولى ، نجد ينطلق بطبعه على سجيته ، وبأسلوبه
على سهولته وعضويته مع عناية ملحوظة بهندسة
التعبير لجهة بلاغته كالتقديم والتأخير والنداء
وتجاهل المعارف والطباق دون اكثار أو تعمل أو
تعقيد .

نلاحظ ذلك بوضوح في سقط الزند وهو من
بواكير أبي العلاء الشعرية حيث ينساب الشمر
انسيابا أو يضح ضجيجا حسب انهماج العاطفة
وصخبها وهي عاطفة جياشة صادقة في الحالتين .
وخير مثل على ما نقول قصيدته الرائعة :

(١) دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦١ د. هبور عبد النور ،
(٢) على حد تعبير ادوار امين البستاني ،

غير مجد في ملتي واعتقادي
نوح باك ولا ترنم شادي

فهي في ميزان الفن قطعة فنية خالدة خلود الصدق
والمغفوية والتأمل الفلسفي في حقيقة الحياة والأحياء
.. قطعة ارتفعت عن مناسبتها الحزينة الخاصة الى
ان أصبحت مرثاة للإنسانية كلها ..

كانت رثاء لاحد أصدقاء أبي العلام ولداته (١)
.. فأصبحت رثاء لكل انسان ولكل وجود .. كل
ذلك في ترابط توليدي مدهش بين الافكار واندفاع
للمشاعر المساوية التي يحس بها الشاعر احساسا
عميقا وصادقا .. والمدهش في هاذة المرثاة ان
الأسلوب فيها لا يعطى مطلقا على المعاني فلا تعقيد
ولا تله بروي أو قافية أو غير ذلك مما سنراه في
اللزوميات ومصنفات العزلة العلائية .. ومن هنا
استنتج النقاد المعاصرون صدق العاطفة فيها ولم
يجدوا أبا العلاء ينصرف عنها الى العقل وتعقيداته
اذ لا يزال العقل العلائية — هنا — في بدايات تطلعه
ومعرفته وغناه .. فانصرف شاعرنا بكلية العاطفية

(١) وبدعى ابا حمزة وهو فقيه من فقهاء المذهب الحنفي ، خطيب
بدعو الى الخير وراويه ثقة ، وناسك ..

الى صديقه يرثيه أصدق الرثاء وأشدّه وقما على
كل نفس .. فنجح في هاذا كل النجاح وحلق في
أجواء التأمل الفاجع بمصير الانسان والانسانية ،
وصاغ هناك حكمته التي بلورها ومسحتها العاطفة
بزيت الصدق والمشاعر النبيلة فأحسنا كأنها
مرثاة لكل واحد منا فأشجانا .. وبكى وأبكى (١) !

العقل امام بل نبي :

مرة أخرى يتجنى الباحثون ، بعض الباحثين ،
على أبي العلاء فيسلبونه حقا نحاول نحن هنا أن
نرده اليه .. وهو حقه الصريح بلقب فيلسوف أو
على الأقل متفلسف .

فلسفة باسكال تبدأ في اثبات انيته بالكوجيتو
الشهير : أنا أفكر اذن أنا موجود

وأبو العلاء قبل باسكال بأكثر من ألف سنة
أحس بانيته وبوجوديته حين ألح على امامة العقل
ونبوته في فهم كل وجود والتوصل الى كل حقيقة
حتى حقيقة الدين ان لم تكن خاضعة للعقل فهي

(١) انظر الى هاذه المرثاة في المنتخبات الملتبنة المر الكتاب ،

ليست بحقيقة - وحين تعاملت الفوغام بالدين وحدها ونأى العقلام عنه أو أديءالم العقل في زمانه تمسك هو بمقله ورفض الدين كما فهمه المتأجرون به أو كما تمسكت به الفوغام تمسكا ايمانيا أعمى . . ثم هاذا التفرد الملائي باحتضان الذات والانطلاق في فهم نفسه وحقائق وجوده من خلال العقل لا النقل أليس في هاذا اثبات لانيتها أو هويته والحاح عليها ؟!

صحيح ان باسكال فيلسوف وصاحب المنهج والطريقة الرائدان ، لاكن أبا الملام بايمانه المطلق بالمقل يبدو لنا فيلسوفا - ولو بغير طريقة أو نهج - لا سيما حين تخلى كثيرون من فلاسفة الاسلام عن المقل قبل أبي الملام وآمنوا بالحدس أو الفيض طريقا الى المعرفة الحقيقية كالأفلاطونيين والأفلوطينيين والمتصوفة ، والاشاعرة . وبعمده كالغزالي وسائر الفرق الاسلامية المتأثرة به - هاذه الفرادة لأبي الملام من بين أكثر الشعراء والفلاسفة العرب تهيب بنا الى الوقوف طويلا أمام هاذا الأعمى - البصير وهاذا الشاعر المتأمل الفيلسوف ، اذ ليس عيبا على المفكر - الشاعر ، أو الشاعر - المفكر لا فرق ، ألا يكون له نهج معين أو موقف موحد امام

قضايا الله والطبيعة والانسان والمجتمع والمصير
وحقيقة النفس : مبادئها ومنتهاها ..

حسبه وحسب أبي الملام انه كان فيلسوفا من
نوع آخر : نوع جديد .. غير تقليدي. ولا اتباعي
يرى في العقول اليونانية أو العقل الأرسطي خاصة
منتهى الابداع فيقف عندها أو عنده ، وقفة تلميذ
خاشع أمام أستاذه متهيب .. لا ينبس الا بما يقوله
أستاذه ولا يتحرك الا بإشارة منه ولا يفكر الا
بعقله ..

لقد تعالى أبو الملام عن كل هاذا وفهم الوجود
والموجود وجميع الحقائق بعقله هو - وعلى طريقته
الخاصة - لا بعقول الآخرين مهما كانوا .. انه
بتعبير آخر فيلسوف انتقائي يعجبه هاذا المذهب
فيقول به .. ويحلو لعقله ذاك فيؤمن .. ثم ان
وجده - بعد التحليل العقلي الاخير - غير صالح
أو فاسدا رفضه ونادى بغيره وهاكذا هو بين انتقام
واختيار وغربله ، يبرز دائما فوق الجميع وبحرية
مطلقة وفرادة قل نظيرها ..

ونحن اذا فهمنا الفلسفة فهما كلاسيكيا محدودا
وانها طريقة ونهج وقدرة على التجريد الذهني

والاستقراء والمنطق سقطت تحت الغربال جميع
الفلاسفة القدامى ما عدا أرسطو . . وفي النهضويين
ما عدا باسكال . . وعذرا من جميع المقتبسين
والمقلدين من فلاسفة المسيحيين والمسلمين واليهود .

أما اذا اعتبرنا الفلسفة بالمقياس الجديد - نظرة
صائبة الى الوجود والوجود مجردة عن الهوى . .
عقلانية باستمرار . . على تخلخل أحيانا واضطراب
ولاكن على اخلاص وفرادة واصرار . . فان من
كانت هاذه صفته وذاك اتجاهه فهو فيلسوف . .
شاء التقليديون أم أبو . . . لا سيما اذا راعينا
شؤونه وعصره وخصوصيته .

يقولون ان « فلسفة » أبي الملام لم تكن تخلو
من الخيال والماطفة . . وقبله أفلاطون لم تكن
تخلو فلسفته من الخيال والماطفة والأسطورة ، مما
جمل تلميذه أرسطو يشن عليه حربا لا هوادة فيها
ولاكنه رغم ذلك لم ينزع عنه صفة الفلسفة . .

ترانا نغالي ونشتط في هاذه المقارنة أم ماذا ؟
لا شك ان التقليديين من المؤرخين وأصحاب الافكار
الجاهزة سلفا ، سوف ينكرون علينا هاذا التطاول .

على عمالقة الفلسفة في الشرق والغرب حين نقارن
بينهم وبين أبي العلاء ولو من زاوية واحدة : زاوية
التأمل البعيد في الكون والكائنات والنظرة الصائبة
فيها : صائحين في وجهنا : هاؤلام أصحاب نظام
ومنهج وموقف معروف ومبادئ جاؤو بها فإين
نظام صاحبك ومنهجه وموقفه ومبادئه ؟

نظام صاحبي - أولا وبكل بساطة - انه كان
صادقا مع نفسه مخلصا لوحى عقله • ومنهجه انه
كان مبداعا لا مقلدا وانتقائيا لا خاضعا أو مسيرا •
وموقفه : انه كان ثائرا انقلابيا ، كل حقائق
الوجود لديه قابلة للتغيير والنقد والسخرية أحيانا
•• لا شيء ثابتا عنده •• لا مقدسات •• لا حقائق
الا ما خضع لسُلطان العقل والمقل وحده (١) ••
حتى اذا عجز العقل عن ادراك حقيقة ما فليس هاذا
عجزا من العقل في حد ذاته بل هي مرحلة تطوّر
بلغها العقل في سيره الوائب ونموه المطرد ولم يستطع
معها ادراك تلك الحقيقة ادراكا تاما • وسيأتي حين
من الدهر على هاذا العقل يصل فيه الى كل شيء
ويدرك كل حقيقة •• أليس العقل نبيا في نظر

(١) الا يذكرونا أبو العلاء بالفيلسوف الفرنسي الساخر فولتير ؟

أبي العلام؟ والنبوة جزء من الألوهة أو شيء قريب
منها ..

أما مبادئه : فليست من النوع التجريدي
الاستقرائي الذي يصوغ العموميات من الخصوصيات
بل ان مبادئه تجسيدية وبكلمة أصح: للمعري آراء
ومبادئ منتزعة من صميم الواقع المعاش والمقائد
السائدة : يتعامل معها .. يحاورها .. يرفضها ..
يملو عليها مكونا له مبادئ مقابلة هي النقيض
دائما ..

ثم هو فيلسوف لأنه كان من دعاة العقل مبشرا
بإمامته ونبوته في عصر فقدت فيه القيم وشوهت
الحقائق .. واستبد العقل .. بل استبعد ..

بالعقل حمى حريته وكرامته وبه سخر من
المقلدين وتمالى على الظالمين والدعاة ، وبه فضح
المزيفين والمتاجرين بالإنسان وبالدين .. تبعه
قائدا وإماما ومستشارا بل نبيا :

كذب الظن لا إمام سوى العقل
مشيرا في صبحه والمسام

فاذا ما أطعته جلب الرحمة
عند المسير والارسام

— أيها الفران خصصت بعقل
فاسألنه فكل عقل نبي

— فشاور العقل واترك غيره هدرا
فالمقل خير مشير ضمه النادي ..

ويعجبه من أرسطو منطقته وبرهانه فيدعو اليه
والى اجتناب ما يبطله :

ولا تصدق بسا البرهان يبطله
فتستفيد من التصديق تكذيبا

ويربط أبو العلام الفساد في المجتمع الى عدم
الاصفاء لصوت العقل واتباع الهوى والفرض ..
أليس هاذا هو سبب الفساد في كل عصر ؟ ...
والمنجمون السحرة — لا علماء الفلك — الذين
يرجمون بالغيب : هاؤلاء يسيئون الى العقل كثيرا
حين يبطلون دوره الاوحد في فهم حقائق الأمور :

سالت منجمها عن الطفل النبي
في المهد كم هو عائش من دهره ؟

فأجابها مئة ليأخذ درهما
وأتى الحمام وليدها في شهره ..

لاحظ السخرية التي لا يتخلى عنها أبو العلام
في كل ما ومن ينقد ..

أفلا يحق لنا أن نسميه بعد الجاحظ فيلسوف
السخرية في الأدب العربي ؟

اسمه يتابع ساخرا ومشققا في آن :

شكا الأذى فسهرت الليل وابتكرت
به الفتاة الى شمطاء ترقيه

وأمه تسأل العراف قاضية
عنه النذور لعل الله يبقيه

وأنت أرشد منها حين تحمله
الى الطبيب يداويه ويسقيه ..

انه يؤمن بالعلم ويهزأ من العرافين والسحرة الذين
يستغلون سذاجة العوام ويوهمونهم ان الرقى
والنذور تشفي الامراض .. كما يهزأ بالذين
قالو ان السودان اختصو باللون الاسود لأن جدهم

حام دعا عليه أبوه نوح فاسود لونه . . . وقد سبق
بهاذا ابن خلدون بنحو أربعة قرون :

ما اسود حام لذنب كسان أحدث
لكن غريزة لون خطها الملك

أما في الماورائيات وبعض أسرار الحياة كخلود
النفس والحساب والبعث فإن العقل يدركها على
نحو من التجريد أو هو يفهمها فهما نظريا - - أي
يخضعها للقوانين العامة وبالتالي يمتطقها إذا صح
التعبير . . . ولكنه لا يحسم فيها - كما يفهم في
المحسوسات - بل يحدس . . . يظن . . . يطمئن إيمانه
ويرضي فضول العقل دون أن يملأ يقينا :

سألتموني فأعيتني اجابتكم
من ادعى انه دار فقد كذبا

أما اليقين فلا يقين وإنما
أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

غير ان هاذا لا يعني أن يستبدل العقل بأداة
أخرى - كما فعل الفزالي والمتصوفة والاشراقيون
اجمالا - وظل أبو العلام مؤمنا بالعقل معتمدا عليه
رغم بعض قصوره . . . وهاذه ميزة علمية فلسفية

تضمنه خارج عصره وتقربه من الفلاسفة العقلانيين
النهضويين . .

وان عقلا لا يرفدك بكل شيء ولا يقدم لك
حلولاً لكل قضية أو جواباً عن كل سؤال وتبقى تلح
عليه وتستنجد به ولا تلوذ بغيره . . ان عقلا كهذا
ليشقي صاحبه ويضنيه . وأبو الملام شقي بمقله
وأضناه . . حين جملة اماما فما هداه ونبيا قلما
خلصه أو شفاه . . لاكنه ما تنكر له ولا كفر به
— كثيره — بل ظل يطلب منه الجواب . . ولا جواب !
. . انه شقاء أصعب المقول أمام المجهول . . وما
أسره ! . . ويمجبنى قول للباحث نجيب مخول في هاذا
المجال : « شقاء الوجود في الوجود دواؤه ، وشقاء
الحياة في الحياة شفاؤه . لكن الوجود والحياة شيء
وفهم الوجود والحياة شيء آخر . الوجود سخرة ،
ان شئت ، يمكن الانسان تحملها . أما محاولة فك
لفز الوجود والحياة فسخرية لم يتمكن الانسان ،
حتى الآن ، من الاقلاع عنها (١) » .
وإذا كان المجتمع قد فسد في أيامه فلأن الناس

(١) انظر كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من (١٩١)
نجيب مخول منشورات مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ .

— حكاما ومحكومين — لم يعملو العقل في تدبير
شؤونهم ولم يصفو الى ندائه في التعامل والتعايش
وتفسير القيم والقوانين .. وكان البديل : سيطرة
المواطن والأثانيات والمصالح الخاصة ..

انها الآفة المستمرة حتى يومنا هذا : تعطيل
دور العقل ..
ومن هنا نجح أبو العلام في نقد كل فساد والهزم
بكل شاذ ..
وفي رأي أحمد أمين ان سبب نجاح أبي العلام
يعود الى أمرين :

الأول : ان الأمور الاجتماعية والاخلاقية التي
نقدها هي من صميم اختصاص العقل : « فالعقل
أداة صالحة لربط الاسباب بالمسببات . والأمور
الاجتماعية والاخلاقية تجارب تحدث فتحدث نتائجها
تظلم المسؤولين والحكومات فتسوء حال الأمة وتمدل
حالتها ... »

والسبب الثاني : ان ناقد هاذه الأمور متمتع
بكثير من الحرية ... « الخ (١) »

(١) انظر كتاب مقام العقل عند العرب ، ١٥٢ قدي حافظ طوقان .

العقل امام الله :

لم يكن شك الميري في الماورائيات ناتجا عن
جحود لوجود الله .. بل لأن ستائر الغيب والمصير
كثيفة لا يستطيع نور العقل أن يخفف من كثافتها
وبالتالي فلا يقين بل شك مؤقت أي تعليق حكم ..
الى أن يهتدي العقل يوما في تطوره وتساميه ..

أما الله فلا شك في وجوده لأن العقل هو الذي
يهدي اليه ويدل عليه لا الأديان ولا الانبياء ...
العقل يحتم أن يكون لهاذا الفلك الدائر بانتظام
مدبر قدير أحكم قوانين دورانه .. ولهذه
المخلوقات خالق عظيم « خلق الانسان في أحسن
تقويم » وخلق لكل شيء قوامه ونظامه .. وهاذا
ما قالت الفلاسفة وأكدته الحكماء :

فلك يدور بحكمة وله بلا ريب مدبر
- فالهلال المنيف والبدر والفرقد والصبح والثرى والماء
هاذه كلها لربك ما عابك في قول ذلك الحكماء

أمام كل هاذة المعظمة يقف - بل يجب أن
يقف - العقل خاشعا مقدسا والانسان محتسبا
منيبا .. فإله يعرف بالدليل العقلي واستقراء

حقائق الأشياء .. أما كيف هو وأين هو وما صفاته
فأمور لا طاقة للعقل بها .. وقد ضل ضللا كبيرا
كل من بحث في ذلك كالمعتزلة والأشاعرة وعلماء
الكلام عموما وفلاسفة الاسلام خصوصا حين قاسوه
على ما يعرفون من صفات الانسان .. فانتهو الى
خبط وعسف وكذب :

أما الاله فأمر لست أدركه
فاحذر لجيالك فوق الارض اسخاطا
يخبرونك عن رب العلى كذبا
وما درى بشؤون الله انسان
والله أكبر لا يدنو القياس له
ولا يجوز عليه كان أو صارا ..

قالاه أبي العلام سر يملو على كل بحث ويستفلق
على كل فهم لاكنه يعرف من خلال مخلوقاته ..
انه الاله منطقي - كالا ه أرسطو - وليس الاله
الاديان .. أو كما فهمه علماء الكلام ..

أما المناية الالهية أو ما يسمى بالأجنبية
La grâce divine فقد فهمها أبو العلام فهما
فلسفيا خاصا . قالله لا يهتم بجزئيات الامور ولا

بالأفراد أشرارا كانوا أو أخيارا .. وحين يقع
الظلم أو ينزل الخير في بلد فليس لأن فيها ذلك
الشرير أو هاذا الخير .. بل لأنها أقدار مقدره
وقوانين محكمة ونواميس تجري الطبيعة بموجبها،
وحين يقع المقدور فليس لمقاب الافراد أو ثوابهم ،
اذ لا شأن لهم كافراد في نظر الله :

تورعو يا بني حواء عن كذب
فما لكم عند رب صاغكم خطر
لم تجدبو لقبيح من فعالكم
ولم يجنكم لحسن التوبة المطر
- وانما هي أقدار مرتبة
ما علقتم باساعات واجمال

وهو ينكر الجبرية ويقول بحرية الارادة
الانسانية كما قالت المعتزلة لأن ذلك يتنافى مع
العقل ومفهوم العدالة ولا يجوز على الله أن يجازي
المجبر .. تماما كما قالت المعتزلة :

ان كان من فعل الكبائر مجبرا
فعدابه ظلم على ما يفعل
اما آياته الثلاثة الشهيرة :

قلتتم : لنا خالق عليم
قلنا : صدقتم ، كذا نقول
زعمتموه بلا مكان
ولا زمان ، ألا فقولو
ماذا كلام له خبيء
معناه ليست لنا عقول ..

فكل ما أراد به هو ألا يخضع الله لمقاييس
الزمان والمكان والحيز والأين والكيف الى ما هنالك
(قاطيغورياس) من المقولات الأرسطية العشر
التي تمين صفة الشيء وبالتالي *Catégories*
وجوده .. بل أراد له - كما أراد الدين - أن يكون
فوق الزمان والمكان وخارج كل امكان .. أزلياً
أبدياً لا بداية له ولا نهاية (١) .

أما انكاره لبعث الرسل والأنبياء والوحي
فتهمة لم نر لها ما يبررها سوى انها حكم متسرع
على بعض أبيات للمعري يحذر فيها من الجدل في
بعث الأنبياء وارسال الرسل وتحكيم العقل في
القضية :

(١) للتوسع انظر : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من ١٩٩ .

قد طال في العيش تقييدي وارسالي
من اتقى الله فهو السالم السالي
وأرقب الأهل في عسر وفي يسر
واترك جدالك في بعث وارسال

والتحذير من الجدل في ذلك لا يعني الانكار ..
وانما هو - كما يقول طه حسين - « غير مطمئن
الى النبوات وهو محتاط الى اعلان شكه فيها (١) » -
وفي الفصول والغايات يثني أبو العلام على النبي
محمد أكثر من عشرين مرة ويستشهد بأحاديثه
وكلماته ..

أما الطقوس الدينية والفرائض فقد يعمل بها
ويدعو اليها ما عدا الحج ... وعلى كل حال فهو
معنى منها كلها لو أراد بموجب الشريعة الاسلامية
القائلة بصريح الآية « ليس على الأعمى حرج ولا
على المريض حرج » .. وما دام أبو العلام مؤمن
بالله ايماناً عقلانياً حراً فلنغفر له بعض خطاه
الذي تحلل لنفسه فيه ما لا يجوز حين هجا الانبياء

(١) مع أبي العلام في سجله طه حسن من ٢٠٠ دار المعارف بمصر
١٩٦٤

وتماذى في ذلك .. نغفر له لقاء ايمانه بالله ..
ولعل هاذا الذي صرح به كان نتيجة سورة غاضة
وتشنج لم يدم طويلا :

ولا تحسب مقال الرسل حقاً
ولكن قول زور سطروره !!

وكان الناس في عيش رغيد
فجاؤو بالمحال فكدروره

-أفيقو أفيقو يا غواة فانما
دياناتكم مكر من القدماء

أرادو بها جمع الحطام فأدركو
وبادو فماتت سنة اللؤماء !!

أي حطام هو هاذا الذي جمعه الانبياء الزاهدون
يا أبا العلام !!؟ .. لانه هذيان الشاعر الحائر
في لحظة من لحظات ضيقه وتبرمه برجال الدين
الذين جعلوه يكفر حتى بالدين نفسه لكثرة ما رأى
وسمع من ظلمهم وكيدهم وابتزازهم وتزويرهم
للحقائق .. هاذا المروق والكفر الصريح لا يشكل
موقفاً نهائياً بل هو حالة .. وحالة وجدانية عابرة
سرعان ما يعود عنها الشاعر الى دنيا التوبة

والاعتراف والرضى العقلي .. أو على الأقل الى دائرة الشك وتعليق الحكم .. فهل نحاسبه على الحالة أم على الموقف ؟ نترك الجواب للذين رموه بالكفر والزندقة قدامى ومحدثين قبل أن ينظروا الى أنفسهم وحال دينهم ورجال دينهم .. ثم لعله قصد الأديان الوثنية .. من يدري ؟

كان يصوم ويصلي ويزكي .. ثم ألم تكن حياته كلها صوما (١) وصلاة وزكاة وضراعات آناء الليل وأطراف النهار؟! وأي مال فائض يزكيه .. زكاته كانت مقاسمته خادمه نصف إيراده الذي لم يكن يتجاوز الثلاثين دينارا ... زكاته كانت عطاؤه، وعطاؤه كان أدبه وعلمه وأبوته وعطفه على تلامذته ورواد مجلسه ودعوته الحارة الى احترام انسانية الانسان المستضعف والحيوان المستهدف، حتى أديم الارض له من أبوته نصيب ...

وما رأيك بانسان يصوم طول عمره عن الدنس والاثم ثم يرى في الموت عيد فطره؟! ..

(١) انا صائم طول الحصاد وانجا فطري العمام وعند ذلك اعيد ..

العقل امام الانسان والنفس الانسانية :

يرى أبو العلاء ان الانسان جزء من الله ونور من أنواره ، فلا بد والحالة هذه أن يكون مثل هذا الانسان قديما خلقه • أقدم بكثير مما قالته الكنبة وجاء به الرسل • والافلاك التي نسبو اليها العقول لم تكون أقدم من الانسان ؟

ومولد هاذي الشمس أعياك حده
وخبر لب انه متقدم

وما آدم في مذهب العقل واحدا
ولكنه عند القياس اقدم

دائما العقل والقياس هما اللذان يرشدان أبا
العلاء الى حقيقة الاشياء لا المعروف أو الموروث من
أقوال الغير حتى ولو كان هاذا الغير نبيا مرسلا • •
وهو يلتقي مع الفلاسفة في القول بقدم العالم :

خالق لا يشك فيه قديم
وزمان على الأنام تقدم

جائز أن يكون آدم هاذا
قبله آدم على اثر آدم

ولقد سما حتى على أفلاطون في مسألة التناسخ
حين اعتقد هاذا الفيلسوف هو والمتاثرون به ان
النفس تنتقل من جسم الى جسم لتتطهر .. فحذر
قائلا بشيء من السخرية الهادئة :

يقولون ان الجسم تنقل روحه
الى غيره حتى يهذبها النقل

فلا تقبلن ما يغيرونك صلة
اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

وليس جسوم كالنخيل وان سما
بها الفرع الا مثلما نبت البقل

أو بشيء من الرثام المر :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاها
وحق لسكان البسيطة أن يبكو

يحطمننا ريب الزمان كأننا
زجاج ولاكن لا يعادله سبك'

كما يلتقي مع أكثر الفلاسفة في انكار خلود
النفس وبعث الاجساد .. في الواقع هو يلتقي مع
عقله لا مع أي شيء آخر أو شخص آخر .. فيترجم

عنه سواء أرضى بذالك الفلسفة او الدين او
أغضبهما .. لا فرق ..

أترجون أن أعود اليكم
لا ترجو فأنسي لا أعود
ولجسمي الى التراب هبوط
ولروحي الى الهواء صعود

الجسم يعود الى مادته .. الى التراب .. أما
الروح فعنصر لطيف يتبدد بعد الموت في الهواء ..
هاذا ما يقوله العقل :

أما اذا شاء الله - وهو على كل شيء قدير -
أن يبعثها بعد الموت فله ذلك :

والله ينشر أرواحا بقدرته
ويبعث الغيث في أرواحه النثر ..

وتراه يلهو في اللزوميات بالنفس ، فتارة هي
أرسططاليسية كما رأيت وتارة هي أفلاطونية
سينوية كما ستري :

النفس عند فراقها جثمانها
محزونة لدروس ربع عامر

كحمامة صيدت فثنت جيدها
أسفا لتتنظر حال وكر دامر

وتقفز رأسا الى الذاكرة عينية ابن سينا ..
لاكن أبا الملام لم يتعمق في حقيقة النفس عند ابن
سينا .. وليس من شأنه هاذا هنا .. ولا هناك ..
لقد قال رأيه في الموضوع .. وهو هنا يتلهى ..
يستعرض .. لا أكثر .. واذا كان هاذا يسمى
تناقضا فهو في الجزئيات وليس في اتجاهه العام ..

العقل أمام الحياة العملية

المجتمع ، الاخلاق ، التعامل مع الناس ، كلها أمور بحاجة الى العقل . . الى استشارته دائما والعمل بوجيه . . وأبو العلام يرى ان كل ما يجري بين الناس في مجتمعه قائم على الأنانية أو الظلم ، أو التسرع ، أو التعصب ، أو التقليد أو الاستغلال . . وهي آفات يحاربها العقل ويدعو الى التسليح بنقيضها . .

وأبو العلام رغم يأسه من صلاح مجتمعه لا يملن افلاسه في ذلك بل يملن . . في عزلته . ان العودة الى العقل ومشاورة العقل والعمل بنصيحة العقل يمكن أن يصلح من حال الناس وتقويم اعوجاجهم وانحرافهم . . وماذه ناحية ايجابية في فلسفة أبي

العلاء التي طالما نعتت بأنها فلسفة هدامة يائسة
من كل صلاح واصلاح لايمان صاحبها بفريزة الشر
المطبوعة في الانسان منذ كان ..

الخير موجود يدركه الانسان مسجدا . التفتيح
به .. العقل يشير اليه .. بل هو يشير الى مسجده .

من اراد الخير فليعمل له
فعليه لذوي اللب علم

واذا مارست فعل الخير للخير لا لتلواتب تسبيح
مثلا وقدوة فينتشر بين الناس :

والخير يمدي كفاذي مزنة هطلت
أرضاً فلما راها رانح هطلا

فلو عقل الناس ما تمايزو ولا تنابدو بالألقاب
ولما استغل بعضهم بعضا ولما كان بينهم غني على
حساب فقير :

يا قوت ، ما أنت يا قوت ولا ذهب
فكيف تعجز أقواما ساكينا
وأحسب الناس لو أعطو زكاتهم
لما رأيت بني الاعدام ساكينا

وفي أعلى مراتب الصحو العقلي والتألق
الوجداني ينهمر الفكر الملثمي بأحدث الآراء
الاشتراكية ولو بقلب عاطفي غير مقونن :

لو كان لي أو لغيري قيد أنملة
من البسيطة خلت الأمر مشتركا

والامام علي ليس في الاعتبار الانساني أفضل
من خادمه قنبر ولا العربي أفضل من البربري ..
دعوة الى المساواة مبروفة قالت بها الأديان ونادى
بها الاسلام لاكنها من فم أبي العلام ومن عقله
ووحدانه ذات مذاق خاص ووقع مميز ..

لا يفخرن الهاشمي
على امرئ من آل بربر

فالحق يحلف ما علي
عنده الا كقنبر

— وما نأت القرابة عن رجال
أبوهم يافث وأبوك سام

ويطرح عقله قضية المواريث والانصبه فيراها
في معظم الشرائع جائرة غير منصفه .. وتمتلج في

أعماقه مشاعر البنوة الصافية وتترامى له دائما
أمومة أصفى وأكثر حنانا فيهدف منتقدا تقسيم
الموارث والسهم الذي تصيبه الأم من ارث ابنها
وهو السدس أو (٤٠٠ سهم) فقط من ٢٤٠٠
بينما البنت لها النصف والزوجة الربع ! ٠٠٠

والأم بالسدس عادت وهي أرأف من
بنت لها النصف أو عرس لها الربع !

الى آخر هاذه الحملات الشمواء والانتقادات الهادفة
التي أقضت مضجع أبي الملاء على خشونته ولم
يسكت عن الزيف والدجل والظلم طيلة حياته مسع
أنه بمنأى عن مواقعه وعن أذى أصحابه ٠٠ لاختها
عاطفة الأبوة والحب المميقة الذي يحمله
للمستضعفين في الارض فلو كان متسانما يانسا من
صلاح الناس - كما زعم أكثر مؤرخيه - لما رأينا
في تضاعيف كل قصيدة وفي خبايا كل حفة من
خفقات وجدانه تلك اللهفة المارمة تتعاطم كلما
ظهر له باطل أو حدثوه عن ظالم ٠٠ وحين دعا
الرجال الى عدم الزواج بل الى الخسي كيلا ينجبوا
والناس جميعا الى الموت . واختسار الحياة بنسل
القبر على البقاء ٠٠ لم يضمن ذلك بل ع اليه

عن تشاؤم أصيل فيه رغم بلائه العظيم ، وظلام
حياته المستمر وحنس ليله المقيم، بل فعل ذلك بعد
أن بح صوته وطال عذابه مع من لا يفهمون أنفسهم
ولا يقدرّون قيمة انسانيّتهم وكرامتهم ولا يثورون
على واقعهم في مجتمع جعل منهم وقودا لمطامع
حكامه وأضاحي لشهواتهم .. فخير لمثل هاذا الانسان
أن يموت دفعة واحدة من أن يموت كل يوم .. وقد
رأينا في فصول سابقة كم كان أبو العلام محبا
للحياة والأحياء ، مقبلا على الدنيا في مطلع شبابه
وبدء رحلاته رغم عماء .. يوم كان يقول منشدا
أماله وأمانيه :

سقيًا لأيام الشباب
وما حسرت مطيتيّا
أيام أمل أن أمس
الفرقدين براحتيّا

لاكن الدنيا لم تقبل عليه بل كالت له الصفعة
تلو الصفعة ، ورغم هاذا ظل يغازلها ويخطب ودها
عله يصلح من شأنها وعله يبلغ فيها ومنها ما يريد
من شهرة وسعادة ومجد وأولاد .. وحين اعتزلها لم
يلق سلاحه نهائيا بل ظل موصول القلب والعاطفة

بالناس .. بالمساكين من الناس .. بالطيبين منهم
.. بطلاب المعرفة .. بالمحبين الذين لا تزال في
عقولهم وقلوبهم بقية فضل وكرامة وحب ..

كلا ! لم يتشامم أبو العلام أصلا ومزاجا ..
أقولها تكرارا .. بل « قرفا » ومقتا لانسان تاء
عن حقيقته .. ومجتمع راج فيه كل شسيء الا
العقل والقلب والضمير .. وأديان شوهدت حقائقها
وغاياتها وقلبت مقاييسها وأصبحت أشبه بالتاجر
منها بالمنائر ..

هاذا هو أبو العلام :

فقد آن لنا أن ننظر اليه بالمنظار العلمي الجديد
.. وبالعقل المرقي المجرّد .. لا أن نجري مع
الفكر السلفي والمفكرين التقليديين الذين رأو في
هاذا المفكر الحر عالة على الدنيا والدين وعبثا
ثقيلا على الانسانية، يدعو الى الخلاص منها بالخصي
وقطع النسل والموت .. وهم لو عقلو مثله وتجرّدو
لقالو قوله وأمنو بما آمن وشكو بما شك .. لاكن
مصيبة أبي العلام معنا انه يجرؤ حين نجبن ويعبر
حين نمجز عن الكلام ويصرح بما يضمّر ونحن

نفسه غير ما نضرح ٠٠

ولو انفسو وتجرودو لراو فيه مفكرا عقلانيا
معرفيا كبيرا وانقلابيا خطيرا واصلاحيا ثوريا
وساخرا حرا يفضح الزيف ويكشف المزيفين ويعري
حقائق الكون والحياة والاحياء ٠٠ فاذا بها امامك
غير ما لقنتها واذا بها غير ما قدستها ٠٠

وخير ما اختم به هاذه الدراسة المتواضعة لفكر
ابي العلاء وحقيقته قول للباحث المعروف نجيب مخول
يقيم به عقلانية أبي العلاء : « لا شك ان المعري شاعر
مفكر ٠ لانه في نظر الفلسفة أكثر ممن شاعرو
ومفكر : انه رمز العقل البشري الحائر الوثاب في
أن واحد ، غير المحدود في عظمه ، وغير المحدود في
صفه على ما قال باسكال عن الانسان صاحب هاذي
العقل ٠٠ فوق ذلك كله لأبي العلاء منزلة خاصة
بين نوابغ الشرق : هاذي البلاد كانت أقرب من
غيرها الى السماء : عن طريق السماء أتى أكثر
ساستها ، عن طريق السماء برز أكثر علمائها ،
عن طريق السماء فكر أكثر فلاسفتها ٠٠ أما المعري
فكان فيها رسول العقل ونبيه ، وبالعقل شقسي
فأصبح ضحية من ضحاياه ٠٠٠ « الى أن يقول :
» لو قيض للفكر الشرقي أن يتطور تطورا طبيعيا

بعد أبي العلام لرأينا العقل يعمل عمله عندنا ،
في العلم والفلسفة ، ولما كنا في مؤخرة الركب
الانساني . أما روحانيتنا فلا خوف عليها لأن
جدورها آخذة في أعماقنا ، أكبر دليل على ذلك
أبو العلام نفسه ، فهو مع عقلانيته الشامخة
المتمردة ، ومع كل ثورته المحمومة على التقاليد ظل
مؤمنا بإيلاه خالق اتقاه وخشع له والتمس عفوهُ . »

الى طلاب البكالوريا اللبنانية - القسم

الثاني - فرع الفلسفة

أعرف مثلكم أيها الأعمام ان المعري ، وان كان مفروضا في منهجكم الرسمي اللبناني ، الا أنه نادرا ما جاء في الامتحانات الرسمية . حتى اذا جاء أعرضتم عنه الى غيره : كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون .

مع انه في نظري أمتع وأخف ظلا وأقرب الى النفوس . . . والكتابة في آرائه وفلسفته أسهل وأنجح . . .

مسكين أبو العلام : لقد ظلّمه عصره لأنه لم يفهمه . . . فأعرض عنه . . . وظلمناه نحن لأننا

فهمناه .. خطأ .. في أكثر الأحيان .. فأعرضنا
عنه .. وهاذه الدراسة دعوة متواضعة الى فهم أبي
العلماء فهما حديثا ، ومحاولة لرفع الغبن عنه
والأذى اذ يكفيه ما لاقى ، وما يلاقي .. سيظهر
لكم انه كان محبا لا حاقدًا .. ومتفائلا .. لا
متشائما .. محبا للمستضعفين - أمثالنا - لا
للطفاة .. محبا للعقل والعقلاء - مثلنا - لا لمشوهي
العقل والعقلاء .. ومزوري القيم والقوانين
والشرائع .. والمتاجرين بالله ! .. اقرأوه - اذن -
لا لتكتبو عنه في امتحاناتكم .. مخافة أن يصيبكم
بعض فشله وسوء حظه .. بل لتدافعوا عنه في
نواديكم ومحاضراتكم ، ولتباهلو به امام بيرون
ولوكريس وأبيقور وفاليري وشو .. وحتى
ديكارت

ومن أراد منكم نموذجا للبحث في آراء أبي
العلماء ومواقفه وأسئلة دورات تختص به فاليكم
هي :

للمطالعة

١ - موضوع نموذجي مفصل :

قال المعري :

- أيها الغر ان خصصت بعقل
فاسألنه فكل عقل نبوي
- ١ - اشرح هذا البيت و بين رأي المعري في العقل ،
وقيمة المعرفة العقلية (٦ علامات) .
 - ب - ما صلة العقل بالدين عند المعري . ابن ذلك
في نموذج من الشواهد .
 - ج - هل كان لأبي العلاء رأي ثابت في مسألة
المصير ؟
 - د - أذكر الدوافع والاسباب التي قادت المعري الى

التشاؤم (١٤ علامة) •
دورة ١٩٧٤ الثانية

الأفكار الرئيسية

أ - شرح البيت :

أيها الفتى المغرور بأشياء الشباب من مجسد
وثروة وصحة وعقيدة •• ما قيمة كل ذلك اذا
كان العقل الذي خصك به الله دون سائر المخلوقات،
لا تعمل به ولا تهتدي بهديه •• ما قيمة ارثك
وتراثك ودينك اذا تقبلت كل هاذا بالتقليد
والتبعية ، دون أن تستشير يوما عقلك اذا كان كل
ما أعطيته صحيحاً • وكل ما تؤمن به حريا بالايمان
أو الثقة أو التقديس •

ان الحقيقة - أيها الفتى - لا يمكن أن نعتبرها
حقيقة ساطعة قاطعة الا اذا جاءتنا عن العقل :
هاذا النبي الاول - في نظر أبي العلام - الذي عن
طريقه يعرف النبي الثاني - أو الرسول - وتفهم
رسالته ••

في جميع الأديان دعوة صريحة الى تقديس العقل

البشري والرجوع اليه - وواضح ان المعري يقصد
العقل المثقف المتحرر - حتى الايمان الديني اذا لم
يكن ايمانا عقليا ، فلا قيمة له ولا فائدة * وطالما
سبب الايمان الموروث شكاً وأزمات نفسية لدى
كبار علماء الدين أنفسهم * * وخير دليل على ذلك
الغزالي * *

ثم ان العقل هو الطاقة الوحيدة التي تحمل من
مشكاة الألوهية الشيء الكثير وقد خصصت بها
وحدك أيها الانسان فاستشرها في كل شيء وفي كل
حين * فهي النبي قبل أي نبي :

فشاور العقل واترك غيره هدرا
فالعقل خير مشير ضمه النادي

والطاعة المطلقة لا تجوز الا لله * والعقل نور الله
في الانسان : يكشف العمى ، ويجلب الرحمة
والهدى :

فاذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والارسام

وماكذا نجد ان المعرفة النقلية لا قيمة لها على
الاطلاق اذا لم تؤيدها أو تحل محلها المعرفة

العقلية ، فهي المعرفة اليقينية لا سواها • ودع
عنك ما يؤمن به أصحاب الحدوس والاشراق ••
ب - ما صلة العقل بالدين عند المعري • ابن
ذالك في نموذج من الشواهد •

مصيبة المعري - أو فضيلته - لا أدري ، انه
لا ينظر الى الدين الا بمنظار العقل المخزون بالف
سؤال وألف شك لا سيما وهو يرى الى الدين وقد
أصبح العوبة بأيدي تجار الدين ومزوريه •• وحتى
الدين يرى فيه أباطيل وأساطير لا ينكرها الكثيرون
بل يؤمنون بها •• فكيف لا يكفر المعري بالدين ••
بل بالأديان جميعا ؟ وهو يرى التجسيد يصبح
عقيدة والتقليد يسمي ميزانا للمعرفة ، والتشبيه
ينقلب ايمانا ، والتنجيم والسحر والشموعة يمثل
بها وكأنها تنزيل من التنزيل ؟! كيف لا يطلق
صيحته الحاسمة قائلا :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا

دين وآخر دين لا عقل له

مصيبته ان عقله تمادى فكفر •• وان رجل

الدين تمادى في جهله فهجر ••

رجل الدين تمادى في جهله فهجر ••

أما الله فشيء آخر : يؤمن به أبو العلام لأن

المقل يشير اليه بدليلين على الاقل هما : دليل
العلة والمعلول ، ودليل العناية الالهية (للتوسع
انظر صفحة ١٤٥ و ١٤٦) .

مولاك مولاك الذي ما له
ند وخاب الكافر الخناحد

فلك يدور بحكمة
وله بلا ريب مدبر . .

فالهلال المنيف والبدر والفرقد والصبح والشرى والماء
هاذه كلها لربك ما عابك في قول ذلك الحكماء

كل هاذه العناصر والأجرام والكواكب دليل
على وجود ربك . . بهاذا قالت الفلاسفة وبهاذا
يشير المقل فلا تخشى بعد ذلك أن يعيبك أحد .

ويلتفت أبو العلام الى الفرق الدينية الاسلامية
فيرى خلافا يبلغ حد العنف والاعتتال ، ولا يرى
حوارا ، ولا محبة ، ولا طلبا للحقيقة الدينية
لذاتها . . فهذا معتزلي ، وذاك أشعري ، وذلك
مرجىء ، وذاك حشوي أو تشبيهي ، أو علوي ،
أو فاطمي ، أو قرمطي الى آخر السلسلة غير الذهبية .
. . والحاكم فوق كل هاؤلاء مستغل مبتز لا هم له

سوى زيادة الطين بلة . . .

كما يلتفت الى الاديان الاخرى فيرى الشيء نفسه
والقتال نفسه والتهافت نفسه :

كل يمجّد دينه يا ليت شعري ما الصحيح !

والجواب المؤلم الذي يفرض نفسه على ابي
الملاء : لا صحيح !! الا ما اثبتته العقل ودل عليه
البرهان . . وهو قليل . .

ج - هل كان لأبي الملاء رأي ثابت في مسألة
المصير ؟

من خصائص الفكر الملائي انه فكر تساؤلي
تأملي حائر . . وبهاذا امتيازه على سائر الافكار
التسليمية في عصره . . انه فكر مستقبلي - اذا
صح التعبير - وبالتالي حضاري ، حين لا يكتفي
بتقبل وجود مفروض من الغير : سواء كان هاذا
الغير الله أو الطبيعة أو الانسان . . بل يحاول أن
يكون وجودا خاصا به : وجودا حرا مثاليا يحلم به
ويتطلع اليه . . لكن الوجود المفروض يضغط عليه
ويشده الى الواقع المرفوض . .

وبين فكي الفرض والرفض بين القبول والشك
يعتصر عقل الانسان وقلبه وتبرز مأساة الراضين
•• وبمقدار ما يكثر الرفض والتساؤل والشك
تحقق الانسانية مصيرا أفضل على هاذه الارض
ومجتمعا أمثل ••

ومأساة أبي العلاء انه كان رافضا لمصيرين لا
مصير واحد : الاول مصير الانسان على الارض وقد
وجد له حلا بالمزلة ورفض القيم السائدة •

لاكن المصير الثاني وهو الاكثر هولاً والأعمق
مأساوية : مصير الانسان بعد الموت ، هو الذي
حاول عقل الممري أن يحله بعد أن لاب حوله كثيرا
وتساءل كثيرا غير انه تحطم على أبوابه الموصدة
وراح ينشد بل ينشج أروع أشعاره وأعمق أفكاره
•• ويشركنا معه أشد المشاركة لأنه غنى لنا أعمق
مشاعرنا ورثا لنا حتمية النهاية المفجعة للانسانية
المعدبة : نأتي الى الحياة مكرهين ونحيها حائرين
مروعين •• ثم نغادرها مرغمين •• نعلم قبل
الوداع بجمهورية عاقلة أو مدينة فاضلة أو
الاهية (أ) ، أيام التداعي والانهيار ، فيبقى الواقع

(1) اشارة الى كتاب « مدينة الله » التي علم بها القديس
أوغسطين •

واقعا والعلم حلما ٠٠ وعزاء الحالمين انهم يهددون
الفاجعة ولو الى حين ٠٠ وينيرون شمعة صغيرة في
حندس الليل الطويل ٠٠٠

والمعري من هاؤلاء الحالمين الواقفين أمام الباب
المرصود يدقونه بعنف ولهفة ولا جواب ٠٠

أليست مأساتنا - والحالة هاذه - مثلثة الابعاد
كثيفة الظلال باعثة على الرثاء والبكاء اذا صادفت
فكرا حائرا لا يطمئنه دين ولا يقين. وقلبا ثائرا
لا يخفف أشجانه وآلامه أي أمل ٠٠ أو بأرقة حل ٠

فكيف لا يبكي المعري ولا يرثي المصيرين وهو
حامل هم العصر والانسان والمصير!؟

تواجهه - وهو المؤمن بالله - مسألة خلود
النفس وحشر الاجساد فيعرضها على عقله
فيرفضها وعلى ايمانه فيقبلها وما هو يقبلها مترددا
في حوارية عابثة :

زعم المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الاجساد قلت : اليكما :
ان صح قولكما فلست بنحاسر
أو صح قلبي فالوبال عليكما ٠٠

انه موقف يترجح (١) بين العقل والايمان ،
بين العلم والدين .. يعرضه المعري بأسلوبه
الساخر المابث ، لعله يرضي الطرفين .. وقد
فعل .. وحين يطفى العقل على كل شيء يرفضها
وينكرها في رثائية كثيبة :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لأبناء البسيطة أن يبكو
تحطمنا الأيام حتى كأننا
زجاج ولكن لا يعادله سبك ..

ويا لها من مهزلة تلك التي ما تكاد نضحك لها
حتى نبكي منها ! .. كلنا صائر الى فناء .. وليس
من هاذا الفناء مخرج .. وبعد الفناء .. فناء
ولا قيامة .. ولا سبك للزجاجة بعد كسرها ..

انه حكم للعقل قاس مجرد من كل ايمان أو
امكان .. أو لطف إلهي .. غالى به المعري وتمادى
كأبيقور في سالف الزمان (٢) .. فالى أين تذهب

(١) لا يقال تارجح بل ترجح (انظر لسان العرب مادة رجح) .
(٢) انظر كتاب : مع ابي العلاء في سجنه طه حسين ص ١٧١ وما
بعدها - نار المعارف ١٩٦٤ .

الروح بعد فناء الجسد ؟ الجواب : الى المجهول !!

الروح تنأى ، فلا يدري بموضعها
وفي التراب، لعمري، يرفت الجسد

لاكن الله قادر على اعادة الاجسام وبث الحياة
فيها من جديد :

.....

ان قال ربي لأجسام البلى : عودي
فذلك وعده وعهده و :

« حاشا لربك من اخلاف موعده » ..
فهو يترك مسألة الحشر لله الذي يؤمن به ويقر:

أقر بأن لي ربا قديرا
ولا ألقى بدائعه بجحد

أما اذا عرضها مباشرة على عقله فالموقف
يختلف تماما ..

تشاؤمه ! :

أما تشاؤم أبي العلاء فلنا فيه رأي خاص قد
يكون خاطئا : وهو ان التشاؤم مزاج سوداوي ينشأ
مع الانسان منذ الصغر وينمو مع الايام فيصبح

قاتلا .. لاكن ابا العلاء لم ينشأ على مثل هاذا
المزاج - رغم عماه - بل اننا نفهم من سيرته
وحقيقة نفسيته انه كان مقبلا على الدنيا تواقا
الى اللهو واللذة توفه الى المعرفة والشهرة .. وما
ذهابه الى بغداد - في شبابه - وتطوافه في الحواضر
السورية والعراقية ومراكز العلم الا طلبا لكل
ذلك .. لكن المجتمع بأوضاعه السائدة والفاصلة
يومذاك غيرت حاله من اقبال الى ادبار .. ومن رضا
وقبول الى رفض وشك ونقمة .. على أن روح
المرح والدعابة لم تفارقه حتى في أسوأ حالاته ..
بل تحولت الدعابة الى سخرية ونقد مريرين ..
والمرح الى جدية وانكماش صارمين .. وانقلب
أبو العلاء معها الى رافض عنيد لا سيما حين اعتزل
لائذا بعقله وبعقله وحده .. وراح يطل على
الناس ناعيا عليهم وجودهم وقيمهم وعقائدهم ..
مقترحا له ولهم حلا وحيدا هو : الموت بشتى
صوره ...

فكيف أقبل عليهم .. ثم كيف أدبر ؟ ومن
السبب ؟

لم يكن هو السبب : بل كانوا هم السبب في

الحالتين ٠٠ اذن : لم يكن أبو العلاء متشائما على
الاطلاق ٠٠ كان انسانا مفجوعا بأماله حالما بسعادة
دنيوية تعوض عليه بعض ما فقده ، لآكنها كانت
سرابا ٠٠ فحين ينمى انسان عقلاني على الناس
فساد عنصرهم وتحاسدهم وتكالبهم وظلم بعضهم
لبعض وتماديهم في كل ذلك ٠٠ لا يكون هاذا
الانسان - في نظري - متشائما أبدا ولا يائسا ٠٠
بل انسانا مشفقاً على أخيه الانسان صارخا في وجه
الطغاة ان توقفو ٠٠ وفي وجه النيام ان استيقظو
٠٠ وحين لا يجد آذانا صاغية بل امعانا في الظلم
والنوم والاستسلام ٠٠ ماذا تريد من شاعر متأمل
صادق حساس أن يفعل تجاه ذلك ؟ هل يخذرنا
بمعسول الآمال الكاذبة القائلة بأن الانسان لا بد له
من فجر بعد ليله الطويل - كما فعل ويفعل
شعراؤنا - أم يواجهنا بالحقائق المرة ؟ ويصفعنا
بواقعتنا صفعاً ٠٠ حين يجرده ويعريه ؟!

ومتى كان قول الحقائق ولو جارحاً صادراً عن
متشائم ؟!

لست أفهم لماذا نعتوه بالمتشائم ونسبو تشاؤمه
الى عماء ومزاجه وفهمه السلبي للقيم والمجتمع ٠٠

كان المجتمع والقيم يجب أن تفهم دائما فهما
ايجابيا وتقبل على علاقتها والا فمنتقدها ومحطها
ورافضها انسان متشاؤم .. ونحمد الله على أن
الشيوعية لم تكن معروفة في أيام أبي العلاء والا
لنعت بها حين تصدى للنظام والحكام ورجال الدين
.. على ان فيلسوفنا لم يسلم من تهمة مشابهة
كالكفر والالحاد والزندقة والمروق والمعوق الى
آخر هاذة السلسلة غير الذهبية من التهم الباطلة
التي يواجه بها كل مثقف صادق ملتزم حر في كل
زمان ومكان حفاظا على الفساد وأهله ..

وإذا كان أبو العلاء قد غالى في هجومه وتمادى
في سوء ظنه بالحياة وبالأحياء فليس ذلك منه
تشاؤما ولا ياسا .. وانما كان قولة حق ولو مرة
.. وضربة حر ولو قاتلة .. ولو كان من بعده
الطوفان .. فالاحرار امام الحق اما قاتلون أو
شهداء .. ولا وسط !!!

لم يكن منتظرا من مثله أن يضحك حيث يجب
البكاء .. وأن يهادن حيث تجب الحرب .. وأن
يصمت حيث يجب الكلام .. وأن يطلب الحياة
حيث يجب أن يطلب الموت .. بل أن يصدق مع نفسه

وربه .. حيث كذب الدعاة وناقض المتاجرون ..
فخير للبشرية ألا تكون على أن تكون كما وجدها .

ونحن نلاحظ ان أبا العلام رغم كل هذا البلاء
والفساد في الانسان والمجتمع ظل على حبه
للمستضعفين في الارض حتى الحيوان لم يشأ أن
يؤذيه بذبحه وأكل لحمه .. أما المجتمع فلا شك
في أنه كان يحلم - لا سيما في شبابه - بمجتمع مثالي
عقلاني تسود فيه المحبة والحكمة والعقل والعدل
والمساواة .. « فاذا به يتبين الواقع الفاجع حيث
لا أثر لما أرادته وتمناه (١) » .

وهاكذا نجد ان المعري لم يكن متشائما بالمعنى
الفلسفي للكلمة بل كان انسانا عقلانيا مفجوعا
بآماله وطموحاته ، أصابه نوع من « القرف » بلغ
به حد الغثيان من تفاهات وأباطيل لم يملك الا أن
يبصق عليها .. دما من قلبه ووجدانه وبيانه ..

فعاش في قلوب الأجيال المتطلعة الى غد أفضل ..
وخلد كما يخلد الحق والفن والحريية ...

(١) النظر : دائرة المعارف د، جبور عبد النور ج٤ ص ٤٢٣ ،

٢ - أسئلة أقيمت في دورات مختلفة :
في امتحانات البكالوريا اللبنانية - فرع الفلسفة -

١ - قال أبو العلاء :

ان مازت الناس أخلاق يقاس بها
فانهم عند سوء الطبع أسوء
فما معنى هاذا القول وكيف علله صاحبه . وهل
تراه مصيبا في نظرتة الى أبناء المجتمع ؟
(دورة ١٩٥٩ الأولى)

٢ - قال أبو العلاء :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له
وقال :

اذا رجع الحصيف الى حباه
تहाँون بالشرائع وازدراها . .

اشرح قوله مشيراً الى ما يذكر من آرائه في
الأديان ، والعوامل التي أذكت ثورته عليها ،
وناقشه في جوهر فكرته مستندا الى البرهان
والواقع .

(دورة ١٩٦١ الأولى)

٣ - جاء في قول لأبي العلاء المعري :

يقولون ان الجسم تنقل روحه
الى غيره حتى يهذبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة
اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل
وضح المعاني التي أشار اليها المعري في هاذين
البيتين وبين :

- رأيه في الديانات والشرائع .

- موقفه من العقل .

وأيد ما تذكره بإشارات واضحة الى أقواله .

(دورة ١٩٦٢ الثانية)

٤ - يقول طه حسين في « تجديد ذكرى أبي
العلاء » : « والواقع ان أبا العلاء لم يتخذ لنظرة
الفلسفي مذهب أهل السنة، ولا مذهب السوفسطائية

وأصحاب الشك ، ولا مذهب المعتزلة أيضا . . .
وإذا ، فهو يرى رأي الفلاسفة النظريين ، من
اليونان والمسلمين ، في الاعتماد على العقل
خاصة » .

أ - فما معنى هذا القول ؟

ب - وهل في اللزوميات ما يثبته أو ينفيه ؟ أوضح
ذلك .

ج - بين كيف يتقرر موقف المعري من قضايا

الذين على ضوء موقفه من العقل .

د - هل تجاري حكيم المعرة في قوله :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا

دين وآخر دين لا عقل له ؟

أيد رأيك بأمثلة من الواقع .

(دورة ١٩٧٣)

ه - قال المعري :

أيها الفر ان خصمت بعقل

فاسألنه ، فكل عقل نبي (١)

(دورة ١٩٧٤ الثانية)

(١) تجد تفصيل ذلك في موضوع نموذجي مبسط (.نظر الصفحة
١٢٧ من هالنا الكتاب) .

نماذج من « رسالة الغفران »

لقاء ابن القارح بالأعشى في الجنة :

« فيهتف هاتف : « أتشعر أيها العبد ، المغفور له ، لمن هذا الشعر » ؟ فيقول الشيخ : « نعم ! حدثنا أهل ثقتنا ، عن أهل ثقتهم ، ان هذا الشعر لميمون بن قيس بن جندل » ، فيقول الهاتف : « انا ذلك الرجل ! مَنْ أَلله بعد ما صرت من جهنم على شفير ، ويثست من المغفرة » . »

فيلتفت اليه الشيخ هاشا باشا مرتاحا . فاذا هو بشاب غرائق (١) وقد صار عشاء حورا ، وانحناء ظهره قواما . فيقول : « سحبتني الزبانية (٢) الى سقر (٣) ، فرأيت رجلا في

(١) جميل .

(٢) المولكون بتعذيب الهالكين .

(٣) من اسماء جهنم .

عرصات (١) القيامة يتلألاً وجهه تتلألأ القمر ،
والناس يهتفون به من كل أوب (٢) : « يا محمد !
يا محمد ! الشفاعة ! نمت بكذا ! ونمت بكذا (٣) »
فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد أعثنني ، فان
لي بك حرمة ! فقال : « يا علي ! بادره فانظر ما
حرمته » • فجاءني علي بن أبي طالب ، صلوات
الله عليه ، وأنا أعتل (٤) كي ألقى في الدرك
الأسفل من النار • فزجرهم عني ، وقال : « ما
حرمتك ؟ فقلت : أنا القائل :

ألا أبهذا السائلي : أين يمت ؟
فان لها ، في أهل يشرب موعدا !
فأليت لا أرثي لها من كلالته
ولا من حفي حتى تلاقي محمدا !

وقد كنت أو من بالله وبال حساب ، وأصدق
بالبعث ، وأنا في الجاهلية الجهلاء • فذهب علي
إلى النبي (صلم) فقال : « يا رسول الله ، هاذا

(١) ساحات •

(٢) من كل جهة •

(٣) لتصل بك بقرابة كذا •••

(٤) أهمل •

أعشى قيس قد روى مدحه فيك ، وشهد أنك نبي
مرسل » • فقال : « هلا جاء في الدار السابقة ! »
فقال علي ، رضوان الله عليه : « قد جاء ، ولاكن
صدته قريش وحبه للخمر » • فشفع لي ، فأدخلت
الجنة علي أن لا أشرب فيها خمرا • فقرت عيناوي
بذلك • وان لي منادح (١) في المسل وماء
الحيوان (٢) وكذلك من لم يتب عن الخمر في
الدار الساخرة ، لم يسقها في الآخرة • • • »
وصف الجنة :

« وفي تلك الانهار • أوان على هيئة الطير
السابحة ، والغائية عن الماء السائحة • فمنها ما هو
على صورة الكراكي (٣) وأخر تشاكل المكاكي (٤)
وعلى خلق طاواويس وبط ، فبعض في الجارية
وبعض في الشط ، ينبع من أفواها شراب ، كأنه ،
من الرقة ، سراب ، لو جرع منه جرعة الحكمي (٥)

-
- (١) جمع مندوحة : غنية : لا مندوحة لي عنك : لا غنى لي عنك •
(٢) ماء الحيوان : ماء الميأة •
(٣) جمع الكركي : طائر كبير اغبر اللون طويل العنق والرجلين ،
ابتر الذنب ، قليل اللحم ، يأوي الى الماء احيانا •
(٤) المكاكي : جمع المكاء : طائر من القنابر كثير الخفوق بجناحيه وله
صغير حسن (من يمكو يصفر) •
(٥) ابو نواس •

لحكم بأنه الفوز ، وشهد له كل وصاف للخمر ،
 من محدث وعتيق * * «
 ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ما
 كسبته النحل الغاية الى الانوار * * * ولكن قال له
 العزيز القادر : « كن ! » فكان * وأما لذلك
 عسلا ! لو جعله الشارب المحرور غذاءه طول
 الأبد ، ما قدر له عارض موم (١) ولا لبس ثوب
 المحموم * وذلك كله بدليل الآية : « مثل الجنة
 التي وعد المتقون ، فيها أنهار من ماء غير آسن ،
 وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمرة
 لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى ، ولهم فيها
 من كل الثمرات (٢) * * » فليت شعري عن النمر
 ابن تولى العكلي هل يقدر له أن يذوق ذلك
 الأري ، فيعلم ان شهد الغانية ، اذا قيس اليه ،
 وجد يشاكه الشرى (٣) * * * «

(١) مرض البرسام : مرض يصيب الحجاب بين القلب والكبد فيلتهب .
 (٢) القرآن الكريم سورة محمد الآية ١٢ و ١٧ .
 (٣) يشابه العنقل .

* * * يعلق استاذنا الدكتور فؤاد افرام البستاني على هذائه
 الاوصاف المادية للجنة في رسالة الغفران قائلا : « فأصبح من
 يطالع الكتاب ، لأول وهلة ، يرى امامه عمل مسلم مؤمن بكل ما
 يروى عن الجنة ، مجتهد في تفسير الآيات القرآنية الواردة
 بشأنها ، ولاكنه ، اذا قرأه بشيء من الحذر والانتباه ، لا يتمالك =

منزل الحطيئة في أقصى الجنة !

« فيذهب ، فاذا هو بيت في أقصى الجنة ، كأنه حفش (١) أمة راعية ، وفيه رجل ليس عليه نور سكان الجنة ، وعنده شجرة قمیئة (٢) ، ثمرها ليس بزك ، فيقول : « يا عبد الله ! لقد رضيت بحقير ! فيقول : « والله ! ما وصلت اليه الا بعد هياط ومياط (٣) وعرق من شقاء ، وشفاة من قريش وددت أنها لم تكن ! فيقول : « من أنت ؟ » فيقول : « أنا الحطيئة العبسي ! » فيقول : « بم وصلت الى الشفاة ؟ » فيقول : « بالصدق ! » فيقول : « في أي شيء ؟ » فيقول : « في قلبي :

أبت شفتاي اليوم الا تكلما
بهجر ، فلا أدري لمن أنا قائله !

= من الحكم على خبث المؤلف بما يستغل تلك الايات في سبيله ، فيرى ان ابا العلاء يقيم من الله ، سبحانه وتعالى ، شرطيا قديرا على كل شيء ، ساهرا على راحة مفترية ، لا عمل له ولا هم الا ارضاء شهوات المخلدين في تلك الجنة المادية . . . هاذا العبت بالقدس ما يجل الانسان ، وهذا التهكم بأفضل ما يرجوه ، هو السفر بعينه ، وهو اهم عناصر ما ندعوه « بالروح العلوي » !

(١) الحفش البيت الصغير الحقير : الكوخ

(٢) صغيرة .

(٣) هجاء ونهاب واضطراب شديد .

أرى لي وجهها شوه الله خلقه
فقبح من وجه ! وقبح حامله !

فيقول : « ما بال قولك :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه
لا يذهب (١) العرف بين الله والناس !

لم يغفر لك به ؟ فيقول : « سبقني الى معناه
الصالحون - ونظمته ولم أعمل به - - - -
الأجر عليه » - - -

نماذج من شعره :

ضجعة الموت

غير مجد ، في ملتي واعتقادي
نوح باك ولا ترنم شاد
وشبيه صوت النعي اذا قيب
س بصوت البشير في كل ناد
أبكت تلكم العمامة أم غد
ت على فرع غصنها المياد

(١) العرف : المعروف .

صاح ! هاذي قبورنا تملأ الرحـ
ب فأين القبور من عهد عاد
خفف الوطء ما أظن أديم الأثر
ض الا من هاذه الاجساد
وقبيح بنا وان قدم العهد
د ، هوان الآباء والاجداد
سر ان اسطعت في الهواء رويدا
لا اختيالا على رفات العباد
رب لحد قد صار لحد مرارا
ضاحك من تزاحم الأضداد
ودفين على بقايا دفين
في طويل الأزمان والآباد
تعب كلها الحياة فما أعـ
جب الا من راغب في ازدياد
ان حزننا في ساعة الموت اضـ
عاف سرور في ساعة الميلاد
خلق الناس للبقاء (١) وضلت
أمة يحسبونهم للتفاد (٢)

(١) اي لبقاء النفس بعد الموت ، هانا الرأي يغيره ابو العلاء في
اللزوميات وبعد العزلة ،
(٢) التفاد : الغناء ،

انما ينقلون من دار اعما
ل الى دار شقوة أو رشاد
ضجعة الموت رقدة يستريح الـ
جسم فيها والعيش مثل السهاد

قيلت هاذه القصيدة في رثاء أحد أصدقاء أبي
العلام المقربين ويدعى « أبا حمزة » : فقيه من
فقهاء المذهب الحنفي ، معتدل ، متساهل في أمر
الاجتهاد ، متنسك ، خطيب يدعو الى الخير .

— رثا أبو العلام الانسانية جمعاء من خلال رثائه
لصديقه هاذا .

— لاحظ كيف سيطر العقل فنهض من صميم
الحادثة الخاصة الى النظر الشامل في الحياة
والأحياء . لانه ظل مندمجا بالعاطفة . . فظلت
الحكمة التي هي وليدة العقل مندمجة حارة
كذلك .

— لاحظ أيضا صدق العاطفة حيث اختفى التصنع
اللفوي الذي عرف به أبو العلام . . فانسابت

المأطفة انسيابا مع الكلم الموهوب والأسلوب
الجنائزي المأساوي المشبوب .. الخ .. (١) .

كان يسري في شرايين المعري دم الشهيد ، وفي
قلبه وروحه توق الى الاستشهاد .. طلبه كل يوم ..
وكل لحظة .. فعاش غريبا عن الأحياء قريبا الى
الأموات .. الاحياء .. الى الشهداء الكبار أمثال
سقراط وعلي والحسين .. يرى دماءهم تصبغ
الأفق كل مساء :

وعلى الأفق من دم الشهيد علي ونجده شاهدان
فهما في أوائل الليل بدران وفي أخريانه قمران

كما كان يسري في عروقه أيام الشباب دم يغلي
بالأمنيات العذاب ويفور بنشوة العز والمجد :

الا في سبيل المجد ما أنا فاعل
عفداف واقدام وحزم ونائل

(١) لهذه القصيدة الرائعة تحليل موفق للباحث الناقد المعروف ادوار
امين البستاني : اطلب كتابه : ابو العلام المعري : متاعلي لي
الظلمات

وقد سار ذكري في البلاد فمن لهم
باخفاء شمس ضوءها متكامل
يهم الليالي بعض ما أنا مضمّر
ويثقل رضوى دون ما أنا حامل
واني وان كنت الأخير زمانه
لأت بما لم تستطعه الأوائل
ينافس يومي فيّ أمسي تشرفا
وتحسد أسحاري علي الاوائل

ودم العروبة لا يزال يسري في كيان أبي العلاء
فينطقه في سقط الزند بالرائع من الشعر الوطني
الحماسي ، قال يصف معركة بين العرب والروم :

فلا قول الا الضرب والطمع عندنا
ولا رسل الا ذابيل وحسام
فان عدت فالمجروح توسي جراحه
وان لم تعد متنا ونحن كرام
فلما تجلى الأمر قالو تمنيا
ألا ليت أنا في التراب رمام
ورامو التي كانت لهم واليهم
وقد صعبت حال وعز مرام

وظنوك ممن يطفىء البرد ناره
إذا طلعت عند الغروب جهام
وانك تثنىها قبالة جلق
متى لاح برق واستقل غمام
وقالو : شهور ينقضين بغزوة
وما علمو ان القفول حرام ..

أما فورة الفتوة وعنقوان الصبا والاقبال
فيتجليان في وصفه ليلة حمراء من ليالي لهوه، أين
منه وصف المبصرين :

رب ليل كأنه الصبح في الحسد
ن وان كان أسود الطيلسان
قد ركضنا فيه الى اللهو حتى
وقف النجم وقفة الحيران
وكأنني ما قلت والبدر طفل
وشباب الظلام في العنقوان :
ليتي هاذه عروس من الز
نج عليها قلائد من جمان
هرب النوم من جفوني فيها
هرب الأمن من فؤاد الجبان

وكان الهلال يهوى الثريا
فهما للوداع معنقان
وسهيل كوجنة ' ب في اللو
ن وقلب المحب في الخفقان
يسرع اللحم في احمرار كما تسر
ع في اللحم مقلّة الغضبان
ثم شاب الدجى فخاف من الهج
ر فغطى المشيب بالزعفران

وكانها في لا وعيه ظلال الالوان المفقودة
يستحضرها جسُّ التحدي ٠٠ وكانها ليلة تساوي
ليالي المبصرين جميعا أو تفوقها ٠٠ أما اللون
الاحمر فذكرى عزيزة تراوده فيلون به كل باهت
من الألوان ٠٠

أما الحب فنعمة الالهيه . فق بها قلبه فعشق
على السماع ، وناجى جارته في بغداد وأرسل اليها
طيفه أو زاره طيفها ولاكن الحبيب لم يعشق على
السماع ٠٠ فاختلفت الغايتان ولم يتلاق الحبيبان
٠٠ لاكن أبا العلاء ظل وحده يناجي الطيف ويرسل
في سره القبلات التي لن يحاسب عليها لأنها لم

تكتب كما قال :

كم قبلة لك في الضمائر لم أخف
منها الحساب لأنها لم تكتب

وظل في مواجد حرمانه معلقا بين الرؤى والأحلام
والطيوف ... ثم انقلب الحب محبة .. وعشق
الفتى المحروم أمه .. أو لم يجد غيرها حبيباً
مخلصاً وفيها .. وأصابته عقدة أوديب .. غير أنها
لم تنضح بسوى العفة والطهارة ونبيل البنوة تجاه
الأمومة المثلى .. وحق لمثله أن يستريح على صدر
أمه .. أما نحن - الفارقين في تفاهات الدنيا -
فلنا سراب الصدور الأخرى .. حيث الحنان المزيف
.. والحب المأجور ..

وسرعان ما يرتد الفتى المحب عن كبريائه ..
طاوياً في أعماقه أشواقه وأمانيه .. منسجبا وهو
القوي أمام الدهر الأقوى :

يا دهر يا منجز ايماده
ومخلف المأمول من وعده
أي جديد لك لم تبله
وأي أقرانك لم ترده

أرى ذوي الفضل وأضدادهم
يجمعهم سيلك في مده
تجربة الدنيا وأفعالها
حثت أخا الزهد على زهده
لو عرف الانسان مقداره
لم يفخر المولى على عبده
أمس الذي مر على قربه
يعجز أهل الارض عن رده
أضحى الذي أجل في سنه
مثل الذي عوجل في مهده
الى آخر هاذة النفثات المستسلمة على كره واستعلاء
٠٠ أمام دهر لا يرحم ٠٠ وليل سرمدي لا يزول :
عللاني فان بيض الأمانني
فنييت والظلام ليس بفاني
كم أردنا ذاك الزمان بمدح
فشغلنا بدم ذاك الزمان
لاكن عاطفة الأبوة ظلت تواكبه وحب الوطن
والمستضعفين لا يفارقه :

الناس للناس من بدو وحاضرة
بعض لبعض وان لم يشعرو خدم
- ولو اني حببت الخلد فردا
لما أحببت بالخلد انفرادا
فلا هطلت علي ولا بأرضي
سحائب ليس تنتظم البلادا ..
وكذلك حب الحيوان والأشياء :
ولا تفجعن الطير وهي غوافل
بما وضعت ، فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النمل الذي بكرت له
كواسب من أزهار نبت فوائج
فما أحرزته كي يكون لغيرها
ولا جمعته للندی والمنائح

أما جبابرة الارض فكانو في نظره أهون من
بعوضة وأحقر من ذبابة فقد أصبحو في عصره وكل
همهم « قطع السبيل على ضعيف » ومهاجمة النساء
« ولم يعفو النساء من الهجوم » ..

يسوسون الأمور بغير عقل
فينفذ أمرهم ويقال : ساسة !

فأف من الحياة وأف منى
ومن زمن رئاسته خسارة !
مثل هاؤلاء لا تجوز اطاعتهم ولا دفع الضرائب
لهم :

وأرى ملوكا لا تحوط رعية
فعلام تؤخذ جزية ومكوس ؟

فهو يرى بحسه الحضاري ، السابق لزمه ، أن الملك
أو الرئيس يجب طاعته ودفع الضرائب له إذا كان
« يحوط الرعية » بعنايته وينفق عليها مما دفعته
له ، على شكل مشاريع وضمانات ودرء مخاطر ..
ومع هاذا فهم يسمون بأسماء الله وتطلق عليهم
صفاتة كذبا وزلفى :

كذب الذي سمى الملك قاهرا
نحن الأذلة والمليك القاهر
وكذاك يدعى طاهرا من كله
نجس ، ويفقد في الانام الطاهر
- لم أرض رأي ولاة لقبو
ملكا بمقتدر وآخر قاهرا

هاذي صفات الله جل جلاله
 فالحق بمن هجر الفواة مظاهرا
 كم قائم بمظاته متفقه
 في الدين يوجد حين يكشف عاهرا
 - ويقال الكرام قولا وما في المصر
 الا الشخصوص والاسماء ٠٠
 - رويدك قد غررت وأنت حر
 بصاحب حيلة يعظ النساء
 يحرم فيكم الصهباء صبعا
 ويشربها على عمد مساء
 يقول لكم غدوت بلا كساء
 وفي لذاتها رهن الكساء
 - نكذب العقل في تصديق كاذبهم
 والعقل أولى باكرام وتصديق
 - ما فيهم بر ولا ناشك
 الا الى نفع له يجذب
 أفضل من أفضلهم صخرة
 لا تظلم الناس ولا تكذب

— أما اذا ما دعى الداعي لمكرمة
فهم قليل ، ولاكن في الأذى حشد

— أعاذل قد ظلمتنا الملوك
ونحن على ضعفنا أظلم ..

والحل ؟ : طوقان يفسل الارض من دنسهم :

والأرض للطوفان مشتاقة
لعلها من درن تفسل ..

ولم تكن الحياة كما يريد لها ولا الأحياء : فهي
متعددة الوجوه ، وهم كذالك .. وليفعلوا به ما
يشاؤون ، فالله وحده المتفضل المنقذ :

صنوف هاذي الحياة يجمعها
طول انتباه ورقدة وسنة

دنياك لو حاورتك ناطقة
خاطبت فيها بليغة لسنه

ليفعل الدهر ما يهم به
ان ظنوني بخالقي حسنة

لا تياس النفس من تفضله
ولو أقامت في النار ألف سنة

أما الفرق الدينية وقد تجاوزت في عصره
السبعين عدأ فهو يرفضها جميعا ويقف بين بين :

لا تعش مجبرا ولا قدريا
واجتهد في توسط بين بينا

وقد وجد العقل والحظ لا يجتمعان في هاذه
الدنيا فتمنى على الله أن يعكس المقادير والاقدار:

أيعكس ماذا الخلق مالك أمره
لعل الحجي والحظ يجتمعان ؟

ولنستمع معه الى حديث الارض :

غذاكم الله مني ثم عوضني
مما لقيت ، فبالأجسام غذاني

وطئتموني بأقدام وأحذية
فقد ادلت ، فتحتني من تحذاني

والى صاحبيه المريضين :

يا صاحبي اللذين استشفيا لضني
ممن تلوذان أو ممن تعوذان !؟

بقراط ، عمري ، وجالينوس ما سلما
والحق انهما في الطب فذان

ثم ألا نسمع صوت المتنبي عبر هاذين البيتين :
يموت راعي الضأن في جهله

ميتة جالينوس في طبه ؟

أما الخمرة - وهي التي تذهب بالعقل - فأفضل
منها كأس صاف من اللبن :

أفضل من أحمر السلاف ومن
كميتها ، ناصع من اللبن

ويا لغرور الانسان حين يطمع بأخيه الانسان
ها هي نهايتهما سيان :

جاران : ملك ومحتاج أتسى زمن
عليهما فتساوى البؤس والترف

ان تركب الخيل أو تضرب مراكبها
من عسجد فالى الغبراء تنصرف

والفقر أحمد من مال تبذره
ان افتقارك مأمون به السرف

يمرى الفقير وبالدينار كسوته

(١) الصيوان : وعاء تصان به الاياب ،

والموت كحاطب ليل يخبط خبط عشواء
فلنفوض أمرنا الى الله :

رددت الى مليك الحق أمري
فلم أسأل متى يقع الكسوف
فكم سلم الجهول من المنايا
وعوجل بالجمام الفيلسوف
وايك والضغن فان آثاره تبدو على وجه
صاحبه :

وقلما تسكن الاضنآن في خلد
الا وفي وجه من يسمى بها كَلْفٌ ٠٠
ولا تفعل الخير تطبعا بل طبعا :

والخير يفعله الكريم بطبعه
واذا اللئيم سخا فذاك تكلف

ويطول بنا المقام - هنا - في تعداد روائع
أبي العلام ونقشاته في مثانيه ومثاليه ورباعياته
وقصائده ٠ وحبذا لو رجعنا الى « سقط زنده » ،
و « فصوله وغاياته » و « لزومياته » و « رسائله »
ولا سيما « رسالة غفرانه » فهناك يطيب المقام وتحلو
المعاشرة ٠٠

عود على بدء :

أشرنا في حاشية الصفحة الأولى من هذا الكتاب
الى أننا سنتبع في كتابتنا العربية القاعدة التالية (١)
أولا : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو لم يحذفو
لن يحذفو وهاكذا .

ثانيا : وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا
البديلة : كهذا ، مثلا ، وليس (هذا) ، لكن ،
وليس (لكن) الى آخره . .

نفضل ذلك - على الاقل - لرفع التناقض غير
المبرر في الكتابة القديمة . فلماذا كتبو - قديما -
(هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، و (هذه
وهذان وذلك) بدونها ؟ ثم استماضو عنها بمدة
سموها خنجرية ! . . . !

لعلهم خافو من التباس المعنى بين (هتان)

(١) طبقنا شرطا واحدا من شروطها وهو حذف الالف في الفعل الماضي
لجمع المذكر (كما في كتبو) والمضارع المجزوم او الملتصوب
(كما في لم يكتبو - لن يكتبو) طبقنا ذلك في كتابنا « ابن
خلدون » الصادر من دار مكتبة الهلال ١٩٧٩ - بيروت وما نحن
نطبق القاعدة كلها في كتابنا هذا ،

(صيغة المبالغة لانهمار الماء أو الدفع) و (هتان)
(اسم الاشارة للمثنى المؤنث) ٠٠ ولم يخافوه في
(هذا أو هذه أو هذان) ٠٠ مع انهم يعلمون أن
اللغة العربية تفهم أولا لتقرأ وليس العكس ٠٠

لقد آن للحرف العربي أن يتحرر - على
الأقل - مما يشوه كمال لفظه وجمال صورته ٠
وهناك من حولنا أمم غيرت حرفها تغييرا جذريا
ليتنفق مع متطلبات العلم والفن الحديثين ، وليسهل
على المطابع المتطورة رسمه أو سكبها أو حفره أو
صفه أو رصفه ٠٠

واني لأمل من الزملاء - ومن جيل الطليعة
بالذات - أن يعتمدوا هذه الطريقة في كتاباتهم
العربية ، لا لأهميتها بحد ذاتها ، بل لأنها خطوة
أولى على طريق تحرير وتطوير الحرف العربي
والكتابة العربية بكاملها ، ولما فيها من روح التحدي
والرغبة في كسر التقليد الذي طالما أساء الى العقل
العربي وشده الى الوراء ٠٠

ملاحظة هامة :

تبين لنا ان هذا الشكل القديم للكتابة العربية

لم يكن معمولا به الا في المشرق العربي • أما المغرب
العربي فقد اعتمد قديما (وربما حديثا) الطريقة
التي ندعو الى اعتمادها في المشرق ••

فقد طالعنا الباحثة الأب اغناطيوس عبده خليفة
اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة
١٨ من الرسالة — المخطوطة لابن خلدون في التصوف
بعنوان « شفاء السائل لتهديب المسائل » والتي قام
هو بتحقيقها ودراستها قائلا : « يتصف مخطوطنا
بما تتصف به المخطوطات المغربية من كتابة الكلمات
التي تتميز عن كتابتها في الشرق عادة : فان التاء
المربوطة يعوض عنها بتاء طويلة : مراعات ، نجات ،
مداوات •• وان المغرب يضع كرسى ياء حيث
الشرق يضع ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) •
وبدل الألف الممدودة يضع ألفا طويلة : روا ،
يتراء • ويكتب بعض الكلمات بصورة غير
مقتضية : لاكن ، هاذا ، ذالك » الخ •• (١)

« تم الكتاب »

(١) اقترح اعتماد هذه الطريقة وعمل بها زميلنا وعديلنا المحقق
المعروف الدكتور احمد اللواساني • اطلب كتابه « نظرات في
تاريخ الادب » الجامعة اللبنانية - بيروت - ١٩٧١ •

الفهرس

٨	مقدمة
٢٣	مى لا تشاوم
٢٠	هاذا في الادب
٢٨	القناعية
٣٣	هل من حدائة في شعر ابي العلاء
٤٣	ابو العلاء والفلسفة
٤٩	حياته
٥٣	كاتبه
٥٤	استاذوه
٥٨	اعاجيب الذاكرة
٦٥	تلاميذه
٦٨	مولداته
٧١	سقط الزند
٧٣	رسالة الغفران
٧٤	موضوع الرسالة
٧٧	رسائل ابي العلاء
٧٨	رسالة الملائكة
٧٨	ملقى السبيل
٧٩	رسالة التلكرة
٧٩	خمس رسائل
٧٩	عبث الوليد
٧٩	الفصول والغايات
٨٠	رسالة الهناء
٨٠	زجر النابح
٨١	رحلاته
٨٥	طريقة عيشه في معتزله
٩٩	أبو العلاء والعقيدة
١٢٢	أبو العلاء والاديب الملقوم
١٢٧	اسلوبه الادبي
١٣٤	العقل امام بل نبي
١٤٥	العقل امام الله
١٥٢	العقل امام الانسان والنفس الانسانية
١٥٧	العقل امام الحياة العملية
١٦٢	هاذا هو أبو العلاء
١٦٤	الى طلاب البكالوريا
١٦٧	موضوع نموذجي مفصل
١٦٨	الانكار الرئيسية - شرح البيت
١٧٦	تشاومه
١٨١	اسئلة القيس في دورات مختلفة في امتحانات
١٨٤	البكالوريا - فرع الفلسفة
١٨٦	نماذج من رسالة الغفران
١٨٨	وصف الجنة
١٨٨	منزل الخطيبة في اتصى الجنة
١٨٩	نماذج من شعره - شجعة الموت
٢٠٥	عود هل يده
٢٠٦	ملاحظة هامة

الذین

فِي سَبِيلِ
مُوسَى وَعِيسَى
فلسفية
هـ

ابن رشد

”الشعاع الأخير“

تأليف

الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات

دار مكتبة الهلال

جميع الحقوق محفوظة للناشر

١٩٩٥

دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر

بئر السبع - شارع مكزييل - بناية برج الخاضعية - ملكة دار و مكتبة الهلال

تلفون: ٨٣٦٩٨١ / ٨٣٦٧٧ - الفاكس: ٦٠٣٢٨٦ (٩٦١) ١ - ص.ب. ٣١٠٠٣ / ١٥ - بيروت لبنان

٦١٠٢٠ / ٦١٠٠٢ / ٨ - ٧ - ٨٢٣٥٢٦ - ص.ب. ٢١٦



المقدمة

بعد المعري بحوالي قرنين من الزمان جاء من
« يعقلن العقل » اذا صح التمييز ، ويضع له
منهجيته وأسسها وفلسفته • فقد كان على لسان
أبي العلاء انشودة حلوة يغنيها كلما اشتد حوله
النشاز ، كما كان ملجأ أخيرا ، وسراجا أوحد ينير
له الظلمات ويزيل الشبهات •

أما على يد ابن رشد فقد أصبح سلاح توفيق ،
ونبراس هداية ، ومنطلقا رئيسيا لفهم الوجود
والموجود ، وعقلنة الدين برده الى جذوره ، والدفاع
عن الفلسفة بعد هجمات الأشعري والغزالي ورجال
الدين •

ولقد اعتبر ابن رشد بهذا (١) المنطلق العقلاني مصححا لمسار التفكير الاسلامي الذي كادت تنحرف به الافكار الاشعرية وتشوهه المعايير الغزالية ، وتطمسه تماما مبادئ الصوفية ، ومنطلقاتهم ، حيث لم يعد عندهم للعقل أي تأثير ، وأصبحت المعارف تكتسب بالاشراق أو الفيض أو التلقي اللدني . .

صحيح ان للصوفيين الكبار اخلاقية مميزة وصفاء روحيا ملحوظا ، وحدوسا كبرى هي المواهب في أرقى درجاتها ، لما تفردو به من مواجد ومجاهدات ، ورياضات روحية تكاد تصل بهم الى الكشف والحلول أو . . الاستشهاد . .

لاكن الصحيح أيضا أنهم أساؤوا الى العقل حين أبطلوا دور التفكير والفو تلقي المعرفة بواسطة التعليم ، وحصروا عمل العقل في نطاق ضيق من المحسوسات . ومعنى ذلك ان البناء الشامخ الذي

(١) فضلنا الكتابة وفقا للطريقة الجديدة المقترمة ، وملخصها : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حلفوا ، لم يفعلوا ، وما يلفظ يكتب بصورته الاصلية لا البدئية . مثل : هانا ، هاكنا ، لكن الخ . .
للتفصيل انظر اخر هانا الكتاب ، - المؤلف -

بناه أرسطو والارسططاليسيون العرب والمسلمون
قد بدأ ينهار على أيدي المتصوفة بعد أن تداعى
على يد الغزالي *

فكان لا بد للمقل من منقذ ولللسفة الحققة من
مخلص وللاتجاه العلمي ممن يأخذ بيده ثانية إلى
الجدادة * فجم ابن رشد وكان هو ذلك المنقذ
والمخلص والبطل * * غير ان البطل كان وحده في
معركة غير متكافئة ، فانقلب مثخنا بالجراح متهما
في دينه ومعتقده وجنسيته * *

وليس غريبا على من كان في مثل ذكائه وعلمه
وجراته أن تنال منه الغوغام ويرميه رجال الدين
بكل فرية ، ويضطهده الحكام فيحرقو كتبه وينفوه
ويمذبوه عند أول تهمة زندقة أو مروق تملقا
لهاؤلام المفلقين ، ومراعاة لمشاعر العامة ، حفظا
لمروشهم ، وحماية لمصالحهم *

وماكذا انبرى أبو الوليد في فلسفته الرائدة
كقائد حركة انبعاث للفكر الاسلامي الحر ، فحصر
اهتمامه بأكبر فيلسوف عرفته الانسانية يومذاك :
أرسطو * فأكب على مؤلفاته يقتلها درسا وتممقا

وتحليلا بعد أن قارن بين مختلف الترجمات لهاذا الفكر العملاق ، فوجد أن من سبقه من المترجمين والمفسرين قد جانبوا الصواب أحيانا كثيرة ، ووقعو في مغالط مميتة (كما جرى للفارابي حين استنتج ، خطأ ، ان أرسطو كان كأستاذة أفلاطون مؤمنا بنظرية المثل والفيض وهبوط النفس من عالمها العلوي الى الجسد ، أي أنها جوهر مفارق .. كل ذلك اعتمادا على كتاب الربوبية الذي نسبه التراجمة خطأ الى أرسطو مع أنه لأفلوطين ..)

فكان على ابن رشد أن يقوم بمهمة مزدوجة : تحرير مؤلفات أرسطو من شوائب النحل وسوء الفهم من جهة ، وتوضيحها وشرحها وتبويبها وتزويدها باستنتاجات وتعليقات هامة لم يسبق إليها من جهة أخرى . كل ذلك بأسلوب نقدي مميز جريء وغير سلفي .

نجح أبو الوليد - في كل هذا - نجاحا بارزا فقدم أرسطو للغرب الأوروبي سالما كاملا لا نقص في مؤلفاته ولا غموض على حد تعبير المستشرق دي بور . ولقد امتد نقده الى آثار بطليموس في الفلك وشروح اسكندر فردوس لآثار المشائين ، وأتباع اسكندر

هاذا كسمبليقيوس ويوحنا النحوي - ولا سيما نقده
للغرابي وابن سينا في مسألة الفيض متهما اياهما
بأنهما روجا لانتشار هاذا المذهب بين المفكرين
والفلاسفة العرب « فقيرا به مذهب القوم في العلم
الالهي (١) » - ونسبا الى أرسطو ما لم يقل به ولا
عرف عنه .

وقد تجلّى نقده في أبرز وأسمى صورهِ
التمبيرية والفكرية حين تصدى للغزالي ونفوذه
المسيطر وتأثيره الذاهب بعيدا في مشرق العرب
ومغربهم فناقشه مناقشة المفكر الفيلسوف ، وحاكمه
محاكمة القاضي النزيه (وقد كان ابن رشد بالفعل
قاضي قضاة اشبيلية) - ودافع عن الفلسفة والعقل
دفاع المحامي القدير الذي يورد حجج الخصم
واحدة واحدة ، ثم يرد عليها لتفنيدها ، أو تشبيتها ،
في جراءة الواثق بنفسه وعقله وعلمه .

فكان تهافت التهافت ثمرة ناضجة ، وحكما
مبرما ، صدر عن تلك المحكمة والمحاكمة الرشدية

(١) كتاب فصل المقال - دار المشرق ط ٢ من ١٢ تقديم وتعليق د.
البحر نصري نادر ١٩٦٨ .

الرشيدة ، وحقق بذلك النصر غايتين :

١ - رد للفلسفة اعتبارها ، بعد طول تهجم عليها وعلى أصحابها .

٢ - كبح من جماح الفزالي ، وفضح أمام الخاصة والعامّة كثيرا من أقواله ونظرياته الخاطئة ، كما أنصفه في بعض ما ذهب إليه ، ولم يتجن عليه ، أو يحقره ، شيمّة الفزالي مع الفلاسفة . فسمّا أبو الوليد لهجة وأسلوبا ، حيث أسف أبو حامد . .

وعادت الارسطية فسادت في المغرب العربي ولاكن الى حين ، حيث طفى التيار الماكس على تيار ابن رشد والرشدية ، فأسكت ذلك الصوت الحر الجريء ، والفكر العقلاني العميق . . وما علمو ، ان النبع اذا عاد وغار في الارض فسوف تفجره الارض من جديد أشد زخما وتدافقا . .

وهاكذا برزت الرشدية في الغرب اللاتيني وفي القرن الثالث عشر الميلادي أشد تدافقا وأقوى تأثيرا منها في الاندلس والمغرب العربي . ففسى هاذه البلاد الاسلامية التي أنجبت ابن خلدون (القرن

الرابع عشر) بعد ابن رشد بثلاثة قرون نرى تأثير الافكار الرشدية خفيفا لطفيان الافكار الأشعرية والغزالية . ولولا تأثر ابن خلدون الواضح بابن رشد في مسألة السببية الطبيعية والاتجاه العقلاني في تحليل الاحداث ، لما رأينا للتيار الرشدي أي أثر هناك .

أما في الغرب فقد كان طبيعيا أن ينقسم الفلاسفة وعلماء اللاهوت حيالها قسمين :

الفلاسفة المعجبون بالرشدية من جهة ورجال الكنيسة وفلاسفتها اللاهوتيون السكولاستيكيون (١) من جهة أخرى وعلى رأسهم القديس توما الاكويني الذي تأثر بابن سينا وخاصة بابن رشد ، ومنها تعرف بأرسطو عن طريق شروحات ابن رشد لمؤلفات المعلم الأول .

ومن الثابت ان القديس توما كان يجيد العربية (٢)

(١) السكولاستيكية او مذهب المدرسين وهم الفلاسفة الدينيون في العصور الوسطى ، وفي الإسلام نستطيع ان نسمي علماء الكرام بالمدرسين ، اما المدرسون اللاتينيون في اوروبا فاما هم القديس توما الاكويني ثم ولهم دوفريني ، وريموند مارتين ، والبير الكبير ، وريموند ليل وغيرهم .

(٢) للتفصيل اطلب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية من ٧١٢ ج٢ د هـ حسين مروه - دار الفارابي ١٩٧٦ بيروت .

وقد وقف بعناد هو ومن هذا حذوه من
 الفلاسفة اللاهوتيين ضد ابن رشد والرشدية (١)
 منكرين عليه مفهومه الجبري للكون ،
 وقوله بوحدة العقل ، أو العقل الكلي ،
 وبالتالي وحدة الجنس البشري في الحياة الثانية ،
 ومعنى ذلك ابطال حشر الاجساد ، أو بعث الافراد
 أي : ابطال معنى الثواب والمقاب . كما أخذوا
 عليه وعلى أتباعه قولهم بمبدأ « الحقيقتين » وهو
 المبدأ الذي استند عليه رجال الدين في الاندلس
 لمهاجمة ابن رشد ، وملخصه : يجوز أن تكون قضية
 ما صادقة في الفلسفة وكاذبة في الدين دون أن
 يترتب على ذلك تناقض بين الدين والفلسفة ، إذ
 هما حقيقتان صادقتان ومتفقتان في الجوهر . وفي
 فصل المقال يفهم تقسيمه للأقوال بأنها إما برهانية
 أو جدلية على هاذا الأساس (١) .

(١) Averroës et l'averroïsme ، وللكديس توما كتاب يحمل

هاذا العنوان : وحدة العقل أو الرد على الرشديين وهو باللغة
 اللاتينية .

(١) للتصريح بالنظر كتاب ابن رشد : فيلسوف قرطبة د. ماجد فخري

ص ١٤٢ - المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٠ - بيروت .

وكفروه في قوله بأزلية العالم التي تتناقض
صراحة ونظرية الخلق الدائم لله ، وحدوث العالم
المنصوص عليه في الأديان الثلاثة .

وابن رشد يقدم الفلسفة على الدين : فقد ألزم
أهل البرهان (أو الفلاسفة) بالتأويل : أي
استخراج المعنى الباطن الذي ينطوي عليه ظاهر
النص الشرعي . وواضح أنه - بهاذ - يريد حصر
المعرفة الحقيقية بالفلاسفة لأنهم وحدهم الذين
بإمكانهم ادراك ذلك المعنى . أما الظاهر فهو
لأهل الجدل وجمهور العامة المكتفين - عادة -
بالنقل دون العقل .

ومما أثار حفيظة الكنيسة في باريس ان أتباع
ابن رشد والرشدية في فرنسا خاصة وأوروبا عامة
قد كثرو وانتشر بواسطتهم التيار العقلي
والعلماني ، وأصبح للمعلم الاول وشارحه الاكبر
تأثير لا يستهان به ، مما يشكل خطرا على العقيدة
المسيحية وعلى مصالح رجال الدين ، فأصدرت
هاذه الكنيسة في باريس في فترتين متقاربتين

(١٢٧١ - ١٢٧٧) قرارا يدين أهم القضايا
الفلسفية التي تتعارض والعقيدة المسيحية ومنها :

١ - انكار الرشديين لحدوث العالم واصرارهم
على القول بقدمه (١) .

٢ - انكار الرشديين على الله الخلق من عدم .

٣ - انكار الرشديين على الله العلم بالجزئيات (٢) .

٤ - انكار الرشديين للارادة بأنها قوة فاعلة ،

(١) مما يؤكد مدى تأثير ابن رشد والرشدية في عقول أوروبا الهيا
اصبحت تشكل - فعلا - خطرا دائما على الايمان المسيحي في
نظرهم ، فلم يكتفوا باصدار التحريمات المختلفة بل اذا التجار
الرشدي الهارف بل وصل بهم العنف حد التشهير والقتل : من
شهداء الرشدية بتروبويمباري الايطالي (١٤٧٤ - ١٥٢٤) الذي
اعدم بتهمة الدعاية للامعاد نتيجة كونه رشديا خطيرا ،،،
وبرناردو تليزيو (١٥٨١ - ١٥٨٨) الذي تبس نظرية ابن رشد
القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة الى الحياة ،،
لاكن تعاليم ونظريات ابن سينا وابن رشد كانت أقوى من
الموت واصبحت في أوروبا وعند كبار المفكرين والفلاسفة من
البيدهيات : كسرمدية المادة وهركتها الدائرية ، وتمولات الصورة
مع بقاء المادة ، اطلب - النزعات المادية في الفلسفة العربية
الاسلامية د. حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت ،

(٢) مع أن ابن رشد يقول - كما بن سينا - بأن الله يعلم الجزئيات
من خلال علمه بالكليات ، وليس في هذا ما ينكره العقل ،، إلا
إذا اخفنا بظاهر الآيات وهذا لا يجوز ، - المؤلف -

- بل هي قوة منفصلة يحركها الفرض باضطرار .
- ٥ - انكارهم للخوارق والمعجزات .
- ٦ - انكارهم للمعانيه الالهية
وهي ركن رئيسي من اركان العقيدة
المسيحية .
- ٧ - قولهم بمبدأ الحقيقتين : أي ان الحقيقة
الفلسفية والحقيقة الدينية موجودتان
وصادقتان وان اختلفتا ظاهرا . .
- ٨ - قولهم بوحدة العقل البشري ، وتقديهم
الفلسفة على الدين . . الى آخر هاذة اللائحة
من القضايا الواردة في قرار الادانة ، والتي
تحتوي على ٢١٩ قضية . . . (١) .

لاكن التيار الرشدي في القرن الثالث عشر
استمر في تصاعده رغم الضربات القاسية التي
وجهتها اليه الكنيسة والفلاسفة المدرسيون ، وظل
قويا نافذا .يمثله أرسططاليسيون أقوياء من مثل

(١) انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة من ١٤١ د ، ماجد فخري
- المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ .

سيجردي برايانث (القرن الثالث عشر باريس) ،
وهرمان الالماني الذي ترجم أهم مؤلفات ابن رشد
الى اللاتينية وتأثر به تأثرا بالغا ، كما حدث
لمترجمي ابن رشد من يهود الاندلس ، أمثال موسى
ابن ميمون ، وصموئيل بن تيبون ، ويهودا بن
سليمان الطليطلي وسواهم ٠٠ وبواسطة هاؤلام
وأولئك تسربت الرشدية الى أوروبا ، واستمرت
فاعلة طوال أربعة قرون وهي بين مد وجزر ٠٠
بل انها امتدت كذلك حتى القرن الثامن عشر ،
رغم تحريم الكنيسة لها في القرن الثالث عشر كما
رأينا ٠

وفي رسالة لدكتوراه الدولة بعنوان : نظرية
المعرفة عند ابن رشد قدمها للسوربون الدكتور
محمود قاسم ، أثبت فيها هاذا المحقق المعروف
اصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي
الاسلامي من حيث الجدة وعمق التفكير وبعد
التأثير ٠ كما أظهر فيها ان القديس توما الاكوييني
ما هو الا تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن
رشد ، مما أثار دهشة اللجنة المناقشة واعجابها في
الوقت نفسه ٠

وحتى امام أرسطو العملاق أثبت هاذا الدكتور
ان تلميذه وشارحه الاكبر لم يكن ائمة ولا مقلدا ،
بل كثيرا ما استقل برأيه عن أستاذه خاصة في
اكتشافه لمبدأ الحتمية ، وتفسيره للعلم بالقيس
الذي هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، وخلود
العقل الانساني الخ . .

وهاذا ان دل على شيء فانما يدل على ان النهج
المقلاني - في كل فن ومطلب لا سيما الفلسفة -
يجد دائما له أتباعا ومناصرين أكثر بكثير من النهج
الايثاني المبني على العاطفة والجدل ورفض العقل
والبرهان . . وان خيل العكس لبعض المغلقين . .

وفي نظري أنه لو كتب للمدرسين الأوروبيين
ورجال الكنيسة أن يبسطو تفكيرهم « السلفي »
- اذا صح التعبير هنا - على التفكير الغربي ، لما
نهضت أوروبا تلك النهضة العلمية العملاقة
المرتكزة على معطيات الفكر الارسططاليسي
الرشدي . . ومن ثم معطيات الفكر الفلسفي البديل
كالنهج الديكارتي والكانتي والهيغلي .

وبديهي انه لولا فلسفة ابن سينا ومن بعده

فلسفة ابن رشد وتأثر أوروبا بهما وبنظريتهما العلمية والعملية لظلت أوروبا سادرة تحت تأثير مخدرات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) • ويكفي أن نورد هنا بعض هاذة المخدرات لنعلم مدى مفعولها الرجعي والسلبى في العقول : (لولا ان جاء الترياق من العراق) :

كانت الفلسفة المدرسية الأوروبية في القرون الوسطى تثبت تعاليم سطحية ساذجة عن المادة وأشكال الماهية ، مثل :

— ان الساعة تشير الى الوقت لأن فيها قوة ذاتية غيبية تشير اليه ••

— اذا قفز البرغوث الى مسافة أطول من حجمه فذلك لأن ماهية البرغوث — في رأيهم — تحتوي قدرة على القفز بهاذا القدر الاكبر من حجمه ••• في حين كانت فيزياء ابن سينا متقدمة جدا على مثل هاذة التفسيرات السخيفة (١) ••

— ان الكرة الارضية مستطيلة ومركزها القدس •••

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٧١٢ ج ٢ د ،
حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

الى آخر هاذه الحماقات في عصر كان العرب
يفلسفون الكون وتجليات الله فيه .. وابن
الهيثم يضع في علم البصريات نظريات لا يزال
العلم الحديث يأخذ بها ويعتمد عليها ويبطل
نظرية بطليموس في الرؤية .. وابن سينا
والبيروني يثبتان ان سرعة النور اعظم من سرعة
الصوت .. الى ما هنالك من منجزات رائعة في
جميع حقول العلم والفلسفة مما يضيق المجال
- هنا - بتعدادها ..

وهاذا هو الشرق - بعد ابن رشد - ماذا جرى
له حين حارب العقل والمقلاء ونكل بالفلاسفة
والمفلسفين ، أخذا - في حماس ديني عاطفي
وطائفي - بظاهر الشريعة وبالنقل دون العقل ،
وبالتقليد دون التجديد والابداع (١) ، أي دون
اجتهاد وتطوير وعقلانية ؟ .. لقد غرق حتى
الأذنين في مستنقع الجدل المقدي السلفي ، فحارب
المسلمون بعضهم بعضا وانقلبوا فرقا وقبائل
وطوائف .. وكان من نتائج كل ذلك انتشار

(١) ويأتي الفيلسوف نصر الدين الطوسي في القرن الثالث عشر
الميلادي استثناء القاعدة ،
- المؤلف -

الصوفية - كما سبق القول - وهي في أحسن حالاتها هروب بالانسان الكريم من حماة الجدل البيزنطي الى « مدينة الله » حيث النقاء والصفاء واشراق أنوار الألوهة عليه كلما قرب - في مجاهداته - من ربه . . . وهي في أسوأ حالاتها هروب بالانسان الى . . . المجهول ، وتعطيل لعقله وانسانيته ومجتمعيته . . . والنتيجة ؟ :

عصور انحطاط وظلم وظلام واستعمار . . .

وها هم الرشديون - والحمد لله - يبشرون منذ أواسط القرن الماضي وحتى اليوم بقيامه جديدة للعقل العربي ، بل يباشرونها ويجسدونها جهادا واصلاحا وأدبا وفلسفة وسياسة وانفتاحا . نمد من طلائعهم الثورية ولا نمددهم : جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي ، وعلماء جبل عامل اللبثاني الثائرين في وجه الجمود الديني والتعصب المذهبي العثماني . هاذا في القرن التاسع عشر أما في مطلع القرن العشرين فقد استلم راية الاصلاح الديني والاتجاه العقلاني لطفي السيد وسلامة موسى ومصطفى عبد الرازق ورفاعة الطهطاوي وسواهم ، ثم طه حسين

الذي قاد موكب الاصلاح الثقافي والتربوي في مصر،
وهم اليوم أكثر من أن يعدو ، وكلهم يحمل بذور
النهضة وبشائرها •

أما السلفيون فهم في تناقص مستمر بعد أن
اتضح لهم ان الدين الاسلامي وكل دين ، اما أن
يكون دين عقل - كما أراد ابن رشد - أو لا
يكون •• وعلى الصعيد الفلسفي البحت بدأنا
نلاحظ اتجاها جديدا لرهط من مفكري العصر
الحديث الاسلامي الى المنهجيات الفلسفية الغربية •
يمثل هذا الاتجاه أستاذنا الدكتور عبد الرحمان
بدوي الذي نجده يُعنى - الى جانب ترجماته
الفلسفية العديدة وتحقيقاته - بالدعوة الى وجودية
غربية ، وعقلانية اسلامية طال انتظارها (١) •

فقد آن لهاذا الشرق - وهو منبع الحضارات
ومصدر الديانات والفلسفات - أن يكون له

(١) يندرج في هذا التيار الاصلاحي والعقلاني الرشدي كثيرون من
قادة الفكر العربي الابهاء ليس بوسعا تعدادهم - هنا - فنكتفي
بذكر ثلاثة من تلميذتهم : العلامة اللغوي والمصلح التقدمي
المعروف الشيخ عبد الله الملايبي • والمحقق الكبير المجتهد
الشيخ محمد جواد مغنية والفيلسوف التقدمي الدكتور حسين
مروة ، وسواهم •

فلسفته وفلاسفته الاقحاح ، وبالمعنى العالمي لكلمة
فلسفة ٠٠ أن أن يكون لنا مثلاً ديكارتنا وبرغسوننا
وراسلنا وهيجلنا ٠٠ بل ولينيننا ٠٠ ولِمَ لا ؟
الا اذا كنا نؤمن بما آمن به يوما ابن خلدون بأن
عطاء الأمة وابداعها يكونان في فترة حضارية
واحدة لا تتكرر ٠٠ وان لحضارة أمة من الأمم
عمر لا تتعداه ٠٠ فلا عودة للمعطاء أو الابداع ،
ولا قيامة للأمة بعد حياتها ، ولا بد لها من الانهيار
بعد الازدهار ٠٠ هاكذا في حتمية قدرية مغلقة
لا نؤمن بها لمحدوديتها وتهافتها ٠٠

وحين تنجب أمتنا الطالعة من عصور الظلام ،
وفي قرن واحد ، أمثال الافغاني والشيخ محمد عبده
والكواكبي ، وعبد الرازق ويمقوب صروف
والبساتنة واليازجيين ، وقاسم أمين ، ومحمود
شكري الألوسي ، ثم جبران والريحاني والحصري ،
ناهيك بالأعلام الاحياء من مفكرينا ، حين يكون
بمقدورها مثل هاذا الانجاب يصبح طموحنا معقولا ،
وأملنا قابلا للتحقيق ٠

المؤلف

ابن رشد الشارح الأكبر (١)

حياته : هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ،
ويكنى أبا الوليد .

ولد في قرطبة (بالأندلس) عام ٥٢٠ هـ -
١١٢٦ م أبي بعد وفاة الغزالي بخمس عشرة سنة .
وهو سليل أسرة عرفت بالعلم والجاه . اذ كان
جده قاضيا لقرطبة ، وكذلك كان أبوه من بعد ،
وسيكون هو أيضا قاضيا ، ثم قاضي قضاة (٢) .

أستاذوه : من الملاحظ - في سيرة علمائنا

(١) لقب أطلقه عليه دانتى . ولكن هانا لم يمنعه من ان يجعل ابن
رشد في اسفل دركات المعجم في « ملهاته الالهية » . المؤلف
(٢) وكلهم كان فقيها على المذهب المالكي .

وفلاسفتنا القدامى - ان المدرسة الأولى كانت
آباءهم على الأغلب - فهذا أبو الملاء كان معلمه
الأول أبوه وابن سينا والغزالي وابن خلدون كلهم
تتلمذ على أبيه أو وجهه أبوه الى الطريق العلمي
الصحيح والمتناسب مع استعداده ومواهبه .

وابن رشد لم يشذ عن هاذه القاعدة - فقد قرأ
على أبيه أولا علوم القرآن والحديث واللفظة
والأدب - كما كان طبيعيا أن يتخرج على يده في
الفقه - وهو القاضي المرموق - فاتقن فهم
واستظهار « الموطأ » لمالك ابن أنس في مدة وجيزة -
ولما أظهر ميلا شديدا لدراسة الطب وجهه أبوه الى
أشهر أطباء قرطبة من آل زهر الملقبين بآل
بنخيشوع الاندلسي - ولما اتقن هاذا الفن انصرف
الى علم الكلام والفلسفة فطالع امات مؤلفات المشاركة
لاكنه تأثر بابن باجة وصديقه الاكبر ابن طفيل
الذي قدمه الى الخليفة أبي يعقوب يوسف (أحد
خلفاء دولة الموحدين في المغرب) - وكان هاذا
السلطان يحب العلم ويكرم العلماء ، ولم تمض
فترة الا وقد أصبح ابن رشد طبيبه الخاص بدل
ابن طفيل وزيره وطبيبه .

ويروي ابن رشد خبر مثوله لدى الخليفة بقوله (١) : « لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه ، فابتدأ بذكر شرف أسرتي ، وأثنى علي ثناء لا أستحقه ، ولما التفت الأمير الي ، بادرني بالسؤال : ما رأيهم في السماء ؟ (يقصد الفلاسفة) • وفي رواية أخرى : ماذا يمتقدون في الكون : أهو قديم أو محدث ؟ فداخطني الوجمل عند هاذا السؤال ، وأخذت ألتمس عذرا لأتخلص من الجواب • فانكرت أنني اشتغلت بالفلسفة •• وما كنت عالما ان ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي • فلما رأى الأمير اضطرابي ، التفت الى ابن طفيل ، وصار يبأحثه في هاذا الموضوع ، فروى كل ما قاله أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة ويورد على ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهاذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى اطمأنت نفسي حينئذ ، وأخذت أتكلم • وعند خروجي من مجلسه أمر لي بمال وجائزة سنية ومركب • »

(١) نقل هاته الرواية عبد الواحد المراكشي نقلًا عن اهد تلاميذ ابن رشد •

ومذذاك صار ابن رشد من أقرب المقربين الى السلطان . وقيل انه هو الذي طلب من ابن رشد شرح فلسفة أرسطو لأنه رآها غامضة . ثم ولاه قضاء اشبيلية ، وجعله طبيبه الخاص بعد اعتزال ابن طفيل . وأثناء ذلك أقبل على تفسير آثار أرسطو بعد أن أنس من الخليفة رغبة في ذلك (١) . ولما مات هاذا الخليفة ، وتولى الخلافة ولده المنصور ، كان ابن رشد من أقرب المقربين الى الخليفة الجديد ، حتى ليرى أنه كان يخاطبه بقوله : « يا أخي » أو « تسمع يا أخي » . الا أن الوشاة بدأو يكيدون لابن رشد . ويتهمونه بأنه رجل زنديق يجهل القرآن ولا يقوم بالفرائض . . حتى انتصروا عليه لدى الخليفة وأوقعو به المحنة أو النكبة المعروفة . وقد روى المؤرخون أسبابا كثيرة للمحنة التي أصابت ابن رشد . وكان الوشاة والمجذفين على الفلسفة والفلاسفة لم تكفهم تهمة

(١) الواقع ان السلطان شكاً لابن طفيل فموض عبارة ارسطو او عبارة المترجمين له ، ورغب اليه التفرغ لتخليصها وتقريب اغراضها ، الا ان ابن طفيل - وقد احس بعجزه عن ذلك ، عهد بدوره الى ابن رشد بهالذ المهمة لما يعرفه « من جودة ذهنه ، وصفاء قريحته ، وقوة نزوعه الى الصناعة » ، وماكلنا كان ، اطلب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة ده ، ماجد فخري ، ص = ١٠ المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٢٠

الزندقة حتى عمدوا الى تحريف كلام ابن رشد :
 فقد كتب مرة يصف الخليفة بأنه أمير البربرين ••
 فحرفها هاؤلام وجعلوها : أمير البربر •• كما أنهم
 رفعوا الى الخليفة كتابا بخط ابن رشد يقول فيه :
 « ان الزهرة أحد الآلهة » • وصادف ان شاع بين
 الناس - يومذاك - ان ريبا عاتية ستهب على البلاد
 كالرياح التي أرسلها الله على قوم عباد فأهلكتهم
 - كما ورد في القرآن - فنسبوا الى ابن رشد أنه
 قال حين سمع ذلك : « والله وجود قوم عاد ما كان
 حقا •• فكيف سبب هلاكهم ••• » فهاجت عامة
 المسلمين عليه ، وقالوا انه ينكر القرآن • وفتشوا في
 كتبه الفلسفية واستخلصوا منها ما ينافي الدين •
 فاضطر الخليفة تحت ضغط هياجهم الى الأمر
 بمحاكمة ابن رشد (١) • وعقد مجلس المحكمة في
 المسجد الاكبر بقرطبة وبحضور الخليفة نفسه •
 وحضر ابن رشد وطلابه ومؤيدوه • وجهت 'ليهم
 - أولا - تهمة الخروج عن الدين ، ومخالفة عقائد
 المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة •• وكالمادة دون أن

(١) انها مأساة الفكر والمفكرين دائما في عهد حكام ظلمة ومحكومين
 جهلة ، ابتداء من سقراط وهرورا بأرسطو (الذي نجا بنفسه)
 وابن رشد ، وانتهاء بأبد الابدئين •• الا انا اصبح امثال هؤلاء
 هم المكالم •
 - المؤلف -

يسمع دفاع ابن رشد ، حكم بإبعاده هو وأصحابه •
فنفو الى بلدة قزيبية من قرطبة سكانها من اليهود
تدعى « اليسانة » • ثم صدر منشور أذيع على
الناس ووزع في البلاد بتحريم الاشتغال بالفلسفة ،
وتحريم قراءتها واقتناء كتبها • ومما جاء في هاذا
المنشور : « كان في سالف الدهر قوم خاضو في بحور
الأوهام فخلدو في العالم صحفا مسودة المعاني ،
بعدها من الشريعة بُعد المشرقين • يخادعون الله
والذين آمنو ، وما يخادعون الا أنفسهم • فاحذرو
وفتكم الله هاذه الشريعة حذرکم من السموم السارية
في الابدان » •

وقد بالغ الناس في اضطهاد ابن رشد فاتهموه
بأنه من أصل يهودي • فكان اذا دخل المسجد
طردوه • وأطلق بعض المتشاعرين المرتزقة ألسنتهم
في هجائه ، ومنهم الرحالة المعروف ابن جبير •
الذي قال فيه وهو في المنفى :

— لم تلزم الرشد يا ابن رشد
لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء
ما هاكذا كان فيه جدك

– الآن قد أيقن ابن رشد
ان تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمل
هل تجد اليوم من توالف (١)

كما قالو ان الخليفة حين نفاء الى بلدة اليسانة
قد رده الى أصله وبني جلدته ••
الا أن نقمة الخليفة على ابن رشد لم تطل •
فما ان عاد من قتال « ألفونسو » التاسع ملك قشتالة
وهدأت الحالة حتى عفا عنه وقربه •• وأراد أن
يتعلم الفلسفة على يديه • ويقول المؤرخ المراكشي
والمستشرق غوتيه ان المنصور أراد أن يمتحن ابن
رشد بهاذه المحنة ••• لا انتقاما منه أو اضطهادا له
بل حدا لغلواء الجمهور والفقهاء وارضاء لهم (٢) ••
غير ان أبا الوليد ما لبث أن توفي يوم الخميس التاسع
من شهر صفر عام ٥٩٥ هجرية وله من العمر
خمس وسبعون سنة (٣) •

-
- (١) اطلب كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٢٨٤
لجيب مفول منشورات مكتبة الطوان – بيروت ١٩٧٠ •
(٢) وهالما ، لعبري ، اسوأ من الاضطهاد الحقيقي •
(٣) وهالك روایات كثيرة عن اسباب لكبة ابن رشد ونقمة الخليفة
عليه : منها ان الخليفة المنصور لاحظ من ابن رشد اخلاصه لابي =

سبب اهتمامه بأرسطو :

روى المراكشي : ان أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسططاليس (أو عبارة مترجميه على الأصح) ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لو وقع لهاذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لنقرب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فاقمل . واني لأرجو أن تنفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك الى الصناعة . وما يمنعني من ذلك الا ما تعلمه من كبر سني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي الى ما هو أهم عندي منه . قال أبو الوليد : فكان هاذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسططاليس « . ويستدل من هاذا الخبر مبلغ ما كان يكتنه ابن طفيل لابن رشد من تقدير وثقة ، بالرغم من ظهوره أمام الفتى ابن رشد بمظهر

- يعني اخي المنصور والي قرطبة . الذي كان المنصور يخشى منافسته على العرش . فأضمر له الشر . وكلها روايات باطلة ومغلقة اضطر معها الخليفة الى تصديقها . ثم ما لبث ان تراجع كما رأيت .
- المؤلف -

الأستاذ والوزير الذي يهتم بما هو أعلى شأنًا - في نظره - من تلخيص كتب أرسطو .. ومهما يكن من أمر فإن لابن طفيل مع ابن رشد دور الأب والأستاذ والموجه ، وفضل الرعاية والتقديم ، ولعمل ابن رشد ما كان له أن ينتقل من الطب والقضاء الى الفلسفة لولا ابن طفيل وأن يصبح - بالتالي - أفضل شراح أرسطو على الاطلاق .

آثاره :

ألف ابن رشد في كثير من الموضوعات العلمية والأدبية واللغوية والفلسفية كتبًا جعلها بعض المؤرخين العرب خمسين وجعلها المستشرق الفرنسي ريتان ثمانية وسبعين . لكن المطبوع منها قليل . والمخطوط لم يصلنا الا عن طريق الترجمات العبرية أو اللاتينية لأن أصله العربي قد ضاع ..

كتبه الفلسفية :

قامت شهرة ابن رشد على مصنفاته الفلسفية دون سواها . ومن أهم هاذة الكتب : تلخيصات بعض كتب أرسطو :

١ - كتلخيص كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيك) .

- ٢ - وتلخيص كتاب البرهان أو الأورغانون .
- ٣ - وتلخيص كتاب المقولات (قاطيفورياس) .
- ٤ - وتلخيص كتاب الاخلاق .
- ٥ - وتلخيص كتاب السماع الطبيعي .
- ٦ - وتلخيص كتاب الكون والفساد الخ (١) .
- أما الشروح التامة فهي اما كبرى واما جوامع .
- والجوامع اما شروح وسطى واما صغرى وهي
- التلاخيص .

الشروح الكبرى :

- ١ - شرح ما بعد الطبيعة .
- ٢ - شرح كتاب القياس .
- ٣ - شرح كتاب النفس .
- ٤ - شرح كتاب البرهان .
- ٥ - شرح مقالة الاسكندر في العقل .

- الجوامع أو الشروح الوسطى :

- ١ - جوامع كتب أرسططاليس في الطبيعيات والالاهيات .

(١) وتسمى هاته التلاخيص شروح صغرى .

- ٢ - الجوامع في الفلسفة .
- ٣ - جوامع الخطابة والشعر .
- ٤ - جوامع سياسية أفلاطون (أصله العربي مفقود) .
- ٥ - جوامع الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، الاحلام ، تعبير الرؤيا .
- الى جانب مقالات ومسائل وكتب وضعها ابن رشد وهي كثيرة ، أهمها :
- ١ - مقالة في العقل .
- ٢ - مقالة في القياس .
- ٣ - مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان .
- ٤ - مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعية في صناعة المنطق التي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسططاليس فيها .
- ٥ - مقالة في حركة الفلك .
- ٦ - مقالة في القياس الشرطي .
- أما كتبه فالشهور منها :
- ١ - كتاب مناهج الأدلة (أو الكشف عن مناهج الأدلة) وهو من المصنفات الفقهية والكلامية .
- ٢ - كتاب فصل المقال فيما بين (أو تقرير ما بين) الحكمة والشريعة من الاتصال وهو من

المصنفات الفقهية والكلامية •

- ٣ - كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد كذلك •
- ٤ - كتاب في ما خالف أبو نصر لارسططاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود •
- ٥ - كتاب في الفحص من مسائل وقعت في العلم الالاهي في كتاب الشفاء لابن سينا •
- ٦ - كتاب تهافت التهافت وهو أشهر كتب ابن رشد (١) •

تهافت التهافت (٢) :

واضح من عنوان الكتاب ان ابن رشد يرد فيه على الغزالي في كتابه : تهافت الفلاسفة • وكان كتاب الغزالي قد مضى عليه قرن من الزمن وهو يحمل لواء الكره للفلسفة وتكفير وتبديع الفلاسفة واعلان افلاس أكبر سلاحين لهم : العقل والمنطق •

(١) للوقوف على اسماء بقية كتبه وشروحه ومقالاته اطلب كتاب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ١٤ د • ماجد فطري - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٢٠ •
(٢) كان هانا التاب اخر كتاب فلسفي موضوعي لاشرف فيلسوف عربي عقلاني • المؤلف -

فانبرى ابن رشد بكتابه يدافع عن الفلسفة ويهاجم خصومها بالعقل والمنطق اياهما ، دفاعا جريئاً منصفاً لم يسلم منه حتى الفلاسفة المسلمون أنفسهم كالفارابي وابن سينا . فقد صحح لهما أخطاءهما وسوء فهمهما لبعض نظريات أفلاطون وأرسطو كما أنصف الغزالي حيث رأى انصافه بمجاراته في المسائل الأولى من المسائل العشرين (١) حتى اذا وصل الى المسألة الحادية عشرة (وهي في أن الأول يعلم غيره) انتقض عليه ووصمه بالتهافت قائلاً : « أحق الأسماء بهاذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد ، لا تهافت الفلسفة » .

أين انصفه ؟ اتبع ابن رشد في كتابه نهج الغزالي : يأخذ النص من كتاب الغزالي ، ويرد عليه جملة جملة ، بطريقة جدلية منطقية عرف بها ابن رشد أكثر من غيره وهي تقوم على تقديم أقوال الخصم ، واظهار فحواها ثم الرد عليها .

وإذا كان ابن رشد قد أقر للغزالي بالاصابة في بعض أقواله ، فقد حمل عليه حملة شديدة في أكثر

(١) وهي المسائل التي أوردها الغزالي في تهافت الفلسفة وكفر الفلسفة في ثلاث منها وبدعهم في ١٧ .

المسائل ، واتهمه تارة بالسفسطة ، وتارة بالجهل أو سوء النية ، وتارة أخرى يخفف من حملته عليه قائلا : « ولعل أهل زمانه اضطروه الى هاذا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء » أو نجده يلوم الغزالي على تورطه في تكفير الفلاسفة أو تبديعهم لوم قاض عادل أمامه في قفص الاتهام قاض مثله ، كان يفضل ألا يقاضيه لأنه يحبه ويحترمه ، ولاكنه يجب الحق أكثر منه (شيمة أرسطو بين أستاذه والحقيقة) : « واذا قلت له أن نصره الصديق واجبة قال ان نصره الحق أولى » .

وماكذا تناول ابن رشد كتاب الغزالي وقال : « ان الغرض في هاذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع ، وقصور أكثرها عن مراتب اليقين والبرهان » أي عن مقاييس الفلسفة الحققة . وهو بهاذا يشير الى أن الغزالي فقيه جدلي وليس فيلسوفا برهانيا .

● مضمون الكتاب :

أما القضايا التي دار عليها كتاب ابن رشد

فأهمها :

- قدم العالم ، وأبدية العالم والزمان والحركة والخلق .
- وجود الخالق وطبيعته ، وصفاته لا سيما علمه ، والعالم الملوي .
- جوهر النفس البشرية وروحانيتها .
- الحشر ، وما الى ذلك .

أ - قدم العالم :

تأتي هذه المسألة على رأس المسائل الهامة التي دار حولها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قبل الغزالي بنحو قرنين من الزمان ، اذ تتصل بها مسائل عديدة أخرى هي من صميم العقيدة الاسلامية ، كمسألة أبدية العالم (المسألة الثانية) .
ومسألة الاستدلال على وجود الصانع (المسألة الرابعة) . ومسألة الارادة والفعل القديمين (المسألة الثالثة) ، الى ما هنالك من مسائل .

ويرى ابن رشد أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين خلاف لفظي لا أكثر . فكلاهما متفق على :

– ان أصناف الموجودات ثلاثة :

١ – الأجسام : وهي موجودات اتفقا على أنها وجدت من شيء (أي من المادة) ، وعن شيء (أي الفاعل) ، والزمان متقدم عليهما • فهي اذن محدثة •

٢ – الله تعالى : وهو موجود لم يكن عن شيء ، ولا تقدمه زمان • فهو قديم عندهما •

٣ – العالم : وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان • ولاكنه موجود عن شيء (أي الفاعل) • وهاذا هو موضع الجدل :

اذ يصعب تعيين صفته : أهو محدث أم قديم لأنه : « أخذ شيها من وجود الكائن الحقيقي ، ومن وجود القديم • فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديما • ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا • وهو في الحقيقة – حسب مذهب ابن رشد – ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا •

فالمحدث الحقيقي فاسد ضرورة • والقديم الحقيقي ليس له علة •

ومنهم من سماه محدثا أزليا (١) كأفلاطون
وأشباعه ، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي *

يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة : ان العالم
محدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي
وجد فيه * وهو يعني بذلك ان العالم قد حدث
في زمان ما ، بينه وبين الارادة الالهية تراخ (في
الزمن) *

فيد ابن رشد في تهافت التهافت – رغم اقراره
بامكان تراخي المفعول عن الارادة – منكرامكان
تراخي المفعول عن الفعل *

فلو صح مثلا ان الله أراد حدوث العالم منذ
القدم ، ولم يفعله منذ القدم للزم عن ذلك انه
تجدد في الفاعل ، أو المفعول أو في كليهما ، حالة أو
نسبة اقتضت حدوثه في الزمان الذي حدث فيه *
فعاد السؤال في هاذه الحالة : من ؟حدثها ؟ وهاذا
المحدث من أحدثه ؟ الى ما لا نهاية .. وهاكذا لزم
– منطقيا وبرهانيا – ان العالم قديم * خاصة وان

(١) دائرة المعارف ج ٢ ص ٢٧ د. ماجد فخري *

حجة الغزالي بالمقابل لا تنهض الا على دليل جدلي فقط . .

ويرد ابن رشد الحجة الثانية القائلة بإمكان تقدم الله على العالم بالزمان أو بالذات . وهاذا ما قال به ابن سينا أيضا واعتمده الغزالي أساسا لحجته حين قال : ان مفهوم التقدم بالزمان لا ينطبق على الله في نسبته الى العالم أصلا : « لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان . والعالم من شأنه أن يكون في زمان (1) » والذين اعتبروا الله والعالم من جنس واحد أخطأوا خطأ فادحا ، حين طبقوا على الله والعالم مبدأ العلة والمعلول ، وحقيقة تقدم العلة على المعلول .

ان تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك وحده .

يقول ابن رشد : من هنا كان الخطأ الذي وقع فيه « المتأخرة من فلاسفة الاسلام لقلّة تحصيلهم لمذهب القدماء . فهو يرى ان تقدم الله على العالم

(1) التهاوت ص ٦٥ .

هو : « تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان (٢) » .

وأما قول الغزالي بأن الممكن لا يستدعي موضوعا ، والا لاستدعى الممتنع موضوعا ، فقول سفسطائي على حد تعبير ابن رشد « اذ ان الممتنع أيضا له موضوع يقابله وهو الموجود الذي يصح عليه كلا الامكان ونقيضه ، أي الامتناع تبعا لحاله الحقيقي » .

ويتصل بمسألة قدم العالم دعوى الغزالي ان الفلاسفة ، حين قالو بقدم العالم استحال عليهم اسناد الفعل الى الله ، الا على سبيل المجاز (كما جاء في المسألة الثالثة) ، واستحال عليهم التذليل على وجود الصانع أصلا (كما في المسألة الرابعة والعاشره) .

رد ابن رشد :

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه الدعوى فاسدة ، لأن اسناد الصفات الى الله والى الموجودات الأخرى يختلف من حيث الكيفية ، ولأن العالم حتى ولو

(٢) وهو نوع اخر من التقدم ..

أعتبرناه قديما يحتاج الى فاعل لا محالة ، اذ ان
سلسلة الاسباب - في رأي أرسطو - يجب أن تنتهي
آخر الأمر الى سبب أول لا مسبب له : هو مبدأ
الحركة والفعل في الكون . والا لأمكن وجود معلول
لا علة له ، وهو محال ، ولبات كل موجود بالعرض
أو الاتفاق . وفي ذلك ما فيه من انكار الحكمة في
مخلوقات الصانع (١) .

قال الغزالي : الناس فئتان : أهل الحق الذين
رأوا ان العالم حادث وان الحادث لا يوجد بنفسه
ولا بد له من صانع . وهاذا الصانع بمعنى العلة
والمبدأ ، وهو الله الذي لا علة لوجوده ، وهو علة
لوجود غيره . وفئة الدهرية الذين رأوا ان العالم
قديم ، ولم يثبتوا له صانعا . والفلاسفة قالوا
بقدم العالم ، وأثبتوا له صانعا ، وفي ذلك تناقض
بيّن . ومن ثم فتأثرهم بالدهرية واضح . .

فرد ابن رشد قائلا : العالم حادث عن فاعل
قديم وفعل قديم أي لا أول له ولا آخر ، وذلك ان
العالم وجوده بالحركة والحركة فعل الفاعل . وكل

(١) دائرة المعارف ج ٣ ص ٩٨ د. ماجد فخري .

فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده • فانتجوا
(أي الفلاسفة) من ذلك ان العالم له فاعل موجود
بوجوده • فالموجود اذن ليس قديما بذاته •
وهاكذا فالفلاسفة عندما أثبتوا قدم العالم أثبتوا
الصانع القديم بذاته • ولم يكونوا من الدهرية في
شيء ••

ثم يتناول ابن رشد أقوال الغزالي في العلة
والمعلول مبينا له تخليطه ، لكونه لم يميز بين العلل
وهي أربع (١) • ولم يكن من ثم رده على الفلاسفة
صائبا ، لما فيه من احتمال كل علة من هاذه العلل
في شأن الله تعالى مبدأ الوجود • فهو اذن باطل (٢) •

يتساءل الغزالي في موضوع العلل : ان جاز
القول بتسلسل حوادث الى ما لا أول له ، فلم لا يجوز
القول بتسلسل علل الى ما لا أول له ؟ وان صح ان
آحاد الحوادث ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ،
فلم لا يصح القول بأن آحاد العلل ممكنة ، أما

(١) العلل عند ارسطو اربعة اقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية ،
والعلة الفاعلة ، والعلة الغائبة • مثل السرير • او أي شيء
مصنوع المر •
(٢) تهافت التهافت ص ٣٦٥ •

المجموع فواجب ، ليكون ما يصدق على الآحاد
لا يصدق على المجموع في الحالين ؟

وينتصر ابن رشد للفلاسفة مظهرا وجه
التخليط عند الغزالي فيقول : « لا تناقض بين
قولهم (أي الفلاسفة) بإمكان حوادث لا أول لها
وقولهم باستحالة علل لا أول لها : ليست الحوادث
عللا بعضها لبعض ، بل هي معلولة - آحادا
ومجموعا - لعلة خارجة عنها - والفلاسفة أحالو
تسلسل علل الى ما لا أول له ، لا تتابع حركات
لا أول لها . . »

وليس ثم بعد' حوادث أو حركات ، بل حركة
واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم
السماوي ، وليس حركة السماء مؤلفة من دورات
كثيرة الا في الذهن فقط (١) » .

ويرى المحقق الأب يوحنا قمير « في هاذه الجملة
تفنيدا مفحما لاحالة الغزالي أعدادا لا نهاية لها من
حركات الأفلاك » .

(١) تهافت التهافت ص ٢٨٣ ، انظر ايضا « التهافتان » ص ٣٦
للأب يوحنا قمير - دار المشرق - بيروت ١٩٦٩ .

والغزالي يتهم الفلاسفة في قولهم بوجود العلة للعالم ، ويرى هاذا القول باطلا .

ان العالم في عرفهم قديم ، وانما العلة للحوادث .
وليس يحدث في العالم ولا ينعدم جسم ، وانما يحدث الصور والاعراض . فأن الأجسام هي السماوات والعناصر الاربعة وهي قديمة .

فيجيب ابن رشد عنهم قائلا : ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه . . . وبعد ذلك أخذ ابن رشد يشرح للغزالي معنى كلام الفلاسفة عندما يقولون بواجب الوجود ، وممكن الوجود : « اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري . ومن الممكن الممكن الحقيقي ، افضى الأمر ، ولا بد ، الى موجود لا علة له (١) .

ويطرح الغزالي القضية في شكل سؤال فيقول : اذا كان الله فاعلا للعالم أو محدثا له ، فكيف يكون العالم ، مع ذلك قديما ؟ فيجيبه ابن رشد قائلا : ان العالم عندنا في حدوث دائم ، وانه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية . وليس في هاذا القول تناقض كما

(١) تهافت التهافت من ٤١٨ .

يزعم الغزالي •

ويمضي الغزالي في جدله قائلا : « لا جرم ان العالم لم يزل ممكن الحدوث • لاكن اذا قدر موجودا ابدا ، لم يكن حادثا • ولم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه • فالممكن الحدوث ممكن لا غير • وبذلك يتمين اصل كونه حادثا لا قديما • والامكان يرجع الى قضاء العقل : فما قدره العقل موجودا ، ولم يمتنع عليه تقديره ، سمي ممكنا ، وان امتنع سمي مستحيلا • وان لم يقدر العقل على تقدير عدمه سمي واجبا ••

فالامكان والاستحالة والوجوب ، قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفه له ••• نقول (يتابع الغزالي) : القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان • حتى صرحوا بأن الكليات موجودة في الازهان لا في الأعيان • فيرد ابن رشد الاعتراض مثبتا :

١ - ان ما كان ممكنا أن يكون أزليا ، واجب أن يكون أزليا ، لأن الذي يمكن فيه تقبل الأزلية ، لا يمكن فيه أن يكون فاسدا (١) •

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من ٢٢٢ و ٢٢٣ نجيب مفول - مكتبة الطوان ١٩٧٠ •

٢ - كون الامكان حكما ذهنيا ، او قنسية عقلية ،
هو الذي يستدعي أمرا موجودا خارج النفس
لأن المعقولات لا تكون صادقة ما لم توجد في
النفس على ما هي عليه خارج النفس .

صحيح ان الكليات موجودة بالفعل في الازهان ،
لاكنها موجودة بالقوة في الأعيان ، بصرف النظر
عن وجود العقل والعقلاء . ولولا ذلك لكانت
كاذبة . لا بد اذن في قولنا في الشيء انه ممكن من
أن يستدعي هاذا الفهم شيئا يوجد في الامكان ،
لأنه لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول
وجودا . .

— أما الاستدلال على أن معقول الامكان يستدعي
موجودا يستند اليه ، بدليل ان الممتنع لا يستدعي
موجودا يستند اليه ، فقول سفسطائي على حد
تعبير ابن رشد . ذلك لأن الممتنع يستدعي
موضوعا مثلما يستدعي الامكان (١) .

(١) فإذا رفعت الموضوع العاقل لامكان (وهو الهولوي : الموضوع
الاقصى للكون والفساد) أي الموضوع الذي يلتقل من حال الوجود
بالقوة الى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدث ولا تغير . وسبب =

فقول الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الازدهان ،
لا في الأعيان ، انما يريدون به انها موجودة بالفعل
في الازدهان ، وانها موجودة بالقوة لا بالفعل في
الأعيان . . فالكلي - اذن - تشبه طبيعته طبيعة
الممكن لأنها يجتمعان في الوجود الذي بالقوة (١) .

والنتيجة هي دائما كما يقول ابن رشد : العالم
قديم وله صانع . هاكذا قالت الفلاسفة وهاكذا
قالت الأشعرية مع خلاف لفظي بسيط ، يدور حول
مفهوم الزمان : فالمتكلمون ومنهم الأشاعرة يقولون
ان الزمان متناه من الماضي . أما الفلاسفة فيقولون
انه غير متناه كحاله في المستقبل . وبالتالي فليس
بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني . . فهو اذن
قديم . . هاذا هو كل الخلاف بين الفلاسفة
والمتكلمين : أزلية الزمان . وليس في هاذا ما يدعو
الى تكفير الفلاسفة . ما دام الله هو الخالق
الوحيد . .

= ذلك ان الشيء الذي يمكن ان يوجد ليس نفس العدم . كما ان
الشيء الذي يمكن ان يعدم ليس نفس الوجود . فهناك اذن
شيء ثالث قابل للوجود والعدم معا . وهو المتصف بالامكان .
أي بالإحتقال من حال العدم الى حال الوجود .
(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٢٣ .

أما إذا ادعى المتكلمون ان هاذة النظرية تصطدم مع ظاهر الشرع سارع ابن رشد الى القول بأن ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم بل يكاد يقول العكس . فالآية : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » . يشير ظاهرها الى وجود ثان بعد هاذا الوجود . وكذلك الآية « وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » ، تدل على وجود قبل وجود السماوات والأرض ، وعلى زمان قبل هاذا الزمان » لذلك عمد المتكلمون الى تأويل مثل هاذه الآيات ، وكذلك فعل الفلاسفة . وكان لزاما عليهم أن يؤولو فآين وجه الكفر أو التكفير في هاذه المسألة ؟

وخلاصة القول : ان ابن رشد قد اتبع - وهو زعيم المشائين العرب وخاتمهم - مذهب أرسطو في حصر الامكان في الامكان الطبيعي ، أي امكان الصور ، والكيفيات والاعراض كامكان التمثال والألوان : فهاذه بحاجة الى مادة أو موصوف قابل لها لتصبح حقيقة .

وسواء قال ابن رشد بأزلية الزمان (١) وبالامكان الطبيعي ، فهو في كل ذلك يجول في ميدانه ، ويثبت للفضائي خطأه وسفسطته في كل قضية تتناول مسألة من أهم المسائل الفلسفية وهي مسألة قدم العالم . ذلك لأن ابن رشد قد اعتمد في ردوده القياس والبرهان الأرسططاليسيين القائمين على :

— أكاديمية البحث من حيث التنظيم والتبويب والكشف عن مناهج الأدلة . .

— مقارعة الحجة بالحجة ، ودحض البرهان بالبرهان كما في « تهافت التهافت » .

— التفرغ والاستطراد في بسط أدلة أرسطو على قدم العالم بناء على قدم الزمان والمادة والحركة .

وقد أراد ابن رشد بهذا النهج العقلاني أن يثبت فاعلية الفلسفة الأرسطية ومقدرتها على

(١) لكن اعتماد ابن رشد على أزلية الزمان اوقعه في شيء من الغموض والالتباس : لأنه لم يفرق بين ما هو أزلي وما هو أبدي: فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال . إذ الكائن الأبدي لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان .
— المؤلف —

المواجهة من جهة ، وان يؤكد تجرده الموضوعي
وحياده في الرد على الغزالي من جهة ثانية .

زد على ذلك انه أراد أن يصحح ما أغلق على
فهم الفارابي وابن سينا من فلسفة المعلم الأول
ولا سيما مسألة قدم العالم . فاصطاد عصفير كثيرة
بعجر واحد - اذا جاز التعبير - .

ذلك لأن أبا الوليد لم يكتف بالرد على الغزالي
والمتكلمين ، بل صحح للفارابي وابن سينا أخطأهما
ولامهما في مسألة قدم العالم . لا سيما ابن سينا
الذي ساير أو رضخ لمقولة بعض المتكلمين والمقدمتي
أبي المعالي القائل في المقدمة الأولى : ان العالم بجميع
ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى
يكون من الجائز مثلا أن يكون أصغر مما هو ،
وأكبر مما هو أو ... الخ . . .

ويقول في الثانية : ان الجائز محدث وله محدث .
وقد أبطلهما ابن رشد - بينما قال بهما ابن
سينا (١) - فالأولى خطائية وكاذبة لأنه لا يعقل أن

(١) يؤمن ابن سينا بالجائز - كما في المقدمة الأولى لابي المعالي -
فأبو علي يقول : ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو لنا معتبر =

يكون العالم على غير ما هو عليه . . ولو قلنا بجواز
أن يكون على غير ما هو عليه لأبطلنا حكمة الصانع .
اذ ليس في العالم الا شيء واحد : اما واجب واما
ضروري .

أما الثانية وهي قول أبي المعالي ان الجائز
مُحدث ، فقد اختلف فيها العلماء - يقول ابن رشد -
أجازها أفلاطون وأبطلها أرسطو .

وإذا كان ابن رشد قد اكتفى بلوم الفارابي
وابن سينا في هاذه المسألة ، فقد انتقل من اللوم الى
الهجوم والتجريح بالنسبة لموقف الغزالي منها
بالذات ومن معظم المسائل الفلسفية التي تعرض لها
أبو حامد في « تهافت الفلاسفة » بوجه عام .

فالفزالي - في نظر ابن رشد - عالم سفسطائي
من الطراز الأول ، قد حشا كتابه بالسفسطة وقصر
في أقاويله عن مرتبة اليقين والبرهان وعن فهم

= بذاته ممكن وجائز ، وان هاذه الجائزات صنفان : صنف جائز
باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله، ممكن باعتبار ذاته ،
وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل ، وهالذا الرأي في غاية
السبقوط على حد تعبير ابن رشد ، وذلك ان الممكن في ذاته -
في رأي ابي الوليد - ليس يمكن ان يعود ضروريا من قبل فاعله
الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري ،

الحكمة نفسها » فتعرض أبي حامد الى مثل هذه الأشياء (من آراء الفلاسفة) هاذا النحو من التعرض لا يليق بمثله • فانه لا يخلو من أمرين : أما انه فهم هذه الأشياء على حقائقها ، فساقها ها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض الى القول فيما لم يُحط به علما ، وذلك من فعل الجهال ، والرجل يجبل عندنا عن هاذين الوصفين • ولاكن لا بد للجواد من كبوة ، فكبوة أبي حامد في وصفه هاذا الكتاب • ولعله اضطر الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » •

من الملفت للنظر هاذه الاخلاقية الرفيعة في نقد ابن رشد للغزالي • فأبو الوليد مهما تمادى في التجريح والقسوة في ابطال حجج الغزالي الا أنه لا ينحدر اطلاقا الى مستوى الشتيمة والقذف • كما فعل « حجة الاسلام » •••

مسألة الصفات (أو التنزيه) :

علمنا — فيما مضى — أن مسألة الصفات الالهية كانت مثار خلاف شديد عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين ، مرده الى حماسهم في قضية

التنزيه أو نفي الصفات عن الله ليبقى بعيدا عن
أي تشبيه أو تمثيل أو تجسيد .

وابن رشد يدلي بدلوه في هاذه المسألة الكلامية
الهامة في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة الذي ألفه
قبل تهافت التهافت . رادا بقوة على مزاعم
الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية في « معرفة
الطريق التي تفضي الى وجود الصانع » أخذنا
عليهم جميعا اعتمادهم مقدمات غير برهانية .
وسنعرض رده بالتفصيل عند الحديث عن هاذا
الكتاب . أما في تهافت التهافت فقد عرض لمسألة
الصفات في معرض رده على الغزالي . اتهم أبو
حامد الفلاسفة بالتلبيس (المسألة ١٣) في اسنادهم
الفعل الى الله أصلا ، وتمجيزهم عن اثبات مذهبهم
في الصفات : سواء الوجدانية ، أو البساطة أو
مفارقة الاجسام ، أو العلم . وذلك عن طريق ابطال
الحجج التي استعملوها ، والتدليل على أنها لا تفيد
اليقين

فرد ابن رشد على المتكلمين عامة والغزالي
خاصة اطلاقهم القول في الوجود القديم (الله)
والموجود الحادث (الجسم الطبيعي) على نحو

واحد أي باشتراك الاسم ، فينتج عن ذلك التشبيه والتجسيد *

الفلاسفة – كما يقول – أسندوا العقل والارادة والعلم الخ .. الى الله على سبيل التنزيه خلافا للمتكلمين ، فنفو أن يكون بين فعل الله و ارادته وعلمه ، وبين فعل الانسان و ارادته وعلمه أي شبهة ، بل هم يرون : « ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر ، وهو عالم بعلم لا يشبه علم البشر » . وانه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية ارادته » .

علم الله بالجزئيات :

والحق ان ابن رشد ، في حرصه على تنزيه الخالق ينفصل عن المتكلمين وعن المشائين العرب عامة وابن سينا خاصة : ففي مسألة العلم ، مثلا ، ولعلها أهم الصفات التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، ينفي ما ذهب اليه ابن سينا من أن الله يعلم الموجودات علما كليا ، أو هو يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات * ويقول : « ان المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات

لا بكلي ولا بجزئي ، وذلك ان العلم الذي هاذه
الأمر لازمة له هو عقل منفعل ومعلول • والمقل
الأول هو فعل محض وعلة • فلا يقاس علمه على
العلم الانساني (١) » •

وينتهي ابن رشد الى القول بأن المؤمن الموحد
عليه أن يؤمن بصفات الله ، وأن يؤمن كذلك بأنها
ليست كصفات الانسان •

ويمضي ، لتأكيد ذلك ، في ضرب الأمثلة قائلا :
ان للانسان قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل
وسائر الصفات الحميدة • ولاكن القابليات تحتاج
الى من يوجد لها ، ومن يخرجها من القوة الى الفعل •
وهاذا ان جاز في حق الانسان فليس مما يجوز في
حق الله • « وأما قوله سبحانه : لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون • فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه
واجب عليه أن يفعله • • والباريء سبحانه وتعالى
يستنزه عن هاذا المعنى : فالانسان يعدل ليستفيد
بالعدل خيرا في نفسه • ولو لم يعدل لم يوجد له
ذالك الخير • وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته

(١) التهافت من ٤٢٢ للتفصيل انظر دائرة المعارف من ١٨ ج ٢ •

تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته
اقتضى أن يعدل . . . » .

فلا نكران للصفات عند ابن رشد . وانما
النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله .
وانها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعمو
والكرم ، ولاكنها لا تشترك في المدلولات (١) .

وهاكذا ، فان علم الله بالجزئيات مسألة لم
يعرها ابن رشد كبير اهتمام ، « لأن هاذا القول
ليس من قولهم » (يقصد الفلاسفة) (٢) .

ومع هاذا فهو يتناول هاذه المسألة في كتابه
« فصل المقال » ليشير الى « ان أبا حامد قد غلط
على الحكماء والمشائين فيما نسب اليهم انهم يقولون
انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل
يرون ان الله يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا .
وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث
بحدوثه ، متغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود

(١) للتفصيل انظر كتاب : تاريخ الفلسفة العربية هنا فاشوري ود ،

خليل الجر ص ٤٤٩ وما بعدها .

(٢) كما جاء في امر كتاب تهافت التهافت .

على مقابل ماذا ، فانه علة للمعلوم الذي هو الوجود . وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه ، وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن . . . » .

الى أن يقول : « فلا معنى للاختلاف في هاذه المسألة ، أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم . فمن أين جاء الغزالي بهاذه الفرية ؟ ونحن متأكدون من ان مذاهب الفلاسفة الإلاهيين لم يرد فيها اطلاقا ما يدعو الى هاذه الفرية ! وابن رشد بالذات في طليعة الفلاسفة المشائين تنزيها لعلم الله . بل انه قال في غير موضع من كتبه ان علم البرهان نفسه انما هو من وحي الله . . . »

حشر الأجساد :

لابن رشد رأي غريب في مسألة الحشر . فبعد

أن أوّل وتساهل ، وتهرب من الاجابة الصريحة ،
خرج علينا برأي مستهجن قائلًا : بأن الحشر
الجسماني هو للعامة : أي انهم يجب أن يؤمنو به
كما ورد في القرآن وفي آيات كثيرة ، مثل : « نار
وقودها الناس والحجارة » • أو « يوم تذهل كل
مرضعة عما أرضعت ، وتضع كل ذات حمل حملها
وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » • أو « من
يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها
أول مرة » • أو « أيحسب الانسان ان لن نجعل
عظامه ؟ بلى : قادرين على أن نسوي بنانه .. » •

في ظاهر هاذه الآيات وأمثالها تصوير وتجسيد
للمعاد بأنه حشر للأجساد بل للأفراد • ولاكن ابن
رشد يترك هاذا لعامة المسلمين • أما المشتغلون
بالحكمة فلهم أن يؤولو هاذه الآيات ومثيلاتها تأويلا
مجازيا • ولهم أن يمتدو مثله بحشر الأرواح
وحدها ، وبشكل جماعي لا افرادي • • فظاهر
الدين - اذن - فرض على الجمهور ، وباطنه فرض
على الفلاسفة • • وهاذا ما يتفق ونظرتة التوفيقية
المشهوره والتي فصلها في « فصل المقال » الذي
سياتي الحديث عنه بمد قليل •

وواضح من مفهوم المعاد عند ابن رشد أنه يسير به على خطى « الحكيم الذي كمل به الحق » .
ومعروف ان أرسطو يتساءل بالنسبة الى خلود النفس : هل تفارق النفس (وهي صورة الجسد الطبيعية) هاذا الجسد ؟ فيجيب ابن رشد - كما أجاب أستاذه ولاكن بوضوح أكثر - ان السبيل الى اثبات مفارقة النفس هو أن فيها جزءا مفارقا لهيولائها تتميز به عن سائر قواها هو : القوة الناطقة وادراكها للمعقولات - « فمن هنا - لعمري - ان هاذة القوة التي فينا غير هيولانية . ولما كانت غير هيولانية ، أمكن لها أن تفارق » (أي أن تخلد) .

وهاكذا يوضح ابن رشد بالدليل الفلسفي ان في النفس : جزءا واحدا قابلا للمفارقة أو الخلود ، هو العقل بقسميه : الهيولاني والفعال . أما سائر قواها : أي الغاذية والحاسة والنزوعية والمخيلة ، فهي تتقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكون والفساد هو الحرارة الفريزية .

فاذا بطل خلود النفس ، وهي صورة الجسد ، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة الى

عناصرها الاصلية ، بطل - ضرورة - الماد الفردي
أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد - وهو ما
يعرف بالحشر الجسماني . .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود
المنفصل قائم على ايمانه بأن الحقيقة العقلية لا
تتوقف على الأشخاص ، ولا تنقص بنقص هاذا
الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء
الذي يصيب الأشخاص .

وابن رشد كذلك يؤمن بوحدة الحقيقة
العقلية . فكان طبيعيا ان يجاري « الحكيم » في هاذ
المسألة .

وحين نقل في « تهافتة » كلام الغزالي في الرد
على القائلين بفناء النفس قال : « ما قاله هاذا
الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم
أن توضع النفس غير مائتة ، كما دلت عليه الدلائل
العقلية والشرعية » . الى أن يقول : « وذلك ان
ما عُدِمَ (من الأجساد) ثم وجد ، فانه واحد
بالنوع لا واحد بالعدد (١) » .

(١) للاستزادة انظر كتاب ابن رشد للعقاد في سلسلة نوابغ الفكر
العربي ص ٤٢ .

ولاكن ابن رشد يعود ليهاجم الغزالي في التهافت حيث ينفي أبو حامد ان الواحد لا تأتي منه الكثرة . فيقول : « ان ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد الا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ، ونفس بهيمية » .

ويرد عليه في اتهامه الفلاسفة المنكرين لحشر الأجساد بقوله : « هاذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . . . وان الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفات ذلك الوجود . . . وهي (أي الشرائع) تنوع نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع في تعريف السعادة الأخروية . . . الخ . . . »

والخلاصة ان ابن رشد كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء . وان لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . كما يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يتخالف الوحي ويناقض الانبياء . ومع هاذا لم يسلم أبو الوليد من سهام النصيين المفلقين . ذلك هو قدر من يأتي سابقا لمصره . . .

روحانية النفس :

ويمضي ابن رشد في « تهافته » فيشبه النفس البشرية بالضوء فيقول : « والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها • والنفس أشبه شيء بالضوء • وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفام الأجسام • كذلك الأمر في النفس مع الأبدان » •

وهو بهاذا يلخص نظريته القائلة بوجود النفس الانسانية ، أي العقل في النوع الانساني ، الذي يبقى وان زال الأفراد (١) ••

وكأرسطو يذهب ابن رشد الى أن النفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى ، وان مبدأ وحدتها وعلتها القريبة هي الحرارة الغريزية (٢) •

كما يقول : « ان النفس تختلف عن الجسم من حيث يلحقها التغير بالعرض ، أي من جراء صلتها بالجسم لا بالذات (٣) » • فهي ليست هيولانية

(١) من هنا أيضا كان تكفيره لان المعاد الجسماني للأفراد ركن من

أركان الدين الاسلامي ، وهو - كما ترى - ينكره •••

(٢) ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ٩٣ د • ماجد فخري •

(٣) المصدر نفسه ص ٩٣ •

• أصلا .

وهي - كما يقرر أرسطو - « صورة لجسم طبيعي آلي » فيستحيل عليها أن تكون مادة الجسم الطبيعي .

والصور الطبيعية عند أرسطو « كمالات أول للأجسام التي تسند إليها .

وأجزاء النفس خمسة : النباتية أو الفاذية ، فالحساسة ، فالمتخيلة ، فالناطقة ، فالنزوعية .

هنا يتضاءل ابن رشد أمام عملاقة أستاذه أرسطو لدرجة أنه يكرر حرفيا ما قاله المعلم الاوّل عن النفس وقواها وروحانيتها .

لنر - الآن - كيف رد ابن رشد على الغزالي في هذا المجال ، ودافع عن الفلاسفة :

في المسألة الثامنة عشرة من كتاب « تهافت الفلاسفة » حاول الغزالي تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على روحانية النفس ، وانها جوهر مفارق قائم بنفسه ، وليست جسما .

يقول الفلاسفة : العلوم العقلية تحل في الانسان ، والعلم الواحد منها لا ينقسم ، فلا بد أن يكون محله أيضا لا ينقسم . ولما كان الجسم مركبا أي منقسما ،

فلا يصلح أن يكون محلاً للمعلوم ، سواء قلنا انها تنطبع فيه انطباع الأعراض في الجواهر ، أو ان بينها وبينه نسبة العلم الى العالم به (١) .

ولو حل العلم في جزء من الانسان ، لكان العالم ذلك الجزء لا الانسان كله . . . والجهل ضد العلم : فان حل العلم جزءاً من القلب أو الدماغ ، جاز قيام الجهل في غيرهما . . . فيكون الانسان - والحالة هذه - في صفة واحدة جاهلاً ، وعالماً بشيء واحد . فاستحال اجتماع ضدين في محل واحد .

اعتراض الغزالي :

جاء اعتراض الغزالي على ذلك على شكل سؤال :

« لِمَ لا يكون محل العلم الجوهر الفرد ؟ (٢) »

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ، ص ٢٤٨ نجيب مغول - مكتبة انطوان - بيروت ، ١٩٧٠ .

(٢) الجوهر الفرد اصطلاح عربي بدأ الذرة عند الفلاسفة اليونان كديموقريطس ، ولوقيبس ، وابيقوروس القائلين بان العالم مكون من عناصر أو ذرات متناهية في الصغر ، وغير قابلة للقسمة ، ولذلك سماها بعض متكلمي الاسلام « الجزء الذي لا يتجزأ » ومنهم المعتزلة وعلى رأسهم العلاف (٤٣٣٥هـ) ثم =

أو الجزء الذي لا يتجزأ ؟ وقد قال المتكلمون ان الجسم يتركب منه ؟ ثم ان ما زعمتموه من ان كل حال في جسم ينبغي أن ينقسم ، باطل عليكم : الشاة - مثلا - تدرك بالقوة الوهمية الجسمانية معنى المداوة في الذئب ، والمداوة من المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة « - أما قولهم : ان العلم ، لو كان في جزء من الانسان ، لكان العالم ذلك الجزء ، لا الانسان على الجملة ، فرده الغزالي بقوله : هاذا هوس - الانسان يسمى ميصرا ، وسامعا ، وذائقا بنوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وهو لا يمكن أن يكون الا في بعضها » -

وقولهم : ان العلم ضد الجهل - فان حل العلم جزءا من القلب أو الدماغ جاز قيام الجهل في جزء

= جاء الاشاعرة يدافعون عن المذهب الذري لدعم رأيهم في حدوث العالم قائلين : لما كان العالم مكونا من اجزاء ولما كانت هذه الاجزاء ممكنا اتصالها والفصالها ، وممكنة حركتها وسكونها ، اذ انه لو انت من طبيعتها ساكنة او متحركة لكانت ابدا على حالتها الطبيعية ، ولما مرت من حال الى حال ، وهذا خلاف المشاهد - فبما انها تجتمع وتفترق ، فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ، ويفرق المفروق وهو الله ، للتفصيل اطلب كتاب اهم الفرق الاسلامية ص 119 د ، البير نصري نادر بيروت 1920

آخر منهما • وماكذا يكون الانسان ، في حال واحدة
عالمًا وجاهلاً بشيء واحد • غير أنه يستحيل اجتماع
الضدين في محل واحد •

هاذا القول مردود ايضا على الفلاسفة في
الشهوة والشوق والارادة ، وهي أمور أو معان
تثبت للبهائم والانسان وتنطبع في الجسم ،
ويستحيل أن ينفر الجسم مما يشتهق اليه • فيجتمع
فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في
محل ، والنفرة في محل آخر •

وكأنني بآبن رشد قد ضاق بالغزالي ذرعا ،
فراح يفند اعتراضاته بندا بندا ، قائلا بكل هدوء
وموضوعية الفيلسوف : « كل ما حل من الصفات
في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم • لاكن الانقسام
ليس في الحد والماهية • لأن الماهية واحدة كيفما
تقلبت الأمور : البياض — مثلا — هو هو بعينه ،
سواء كان في الجزء أم الكل • وبما ان المعقولات
لا تكون الا الماهية الاشياء التي يعبر عنها الحد ،
فهي اذن لا تقبل الانقسام • وبالتالي ليس محلها
جسم من الاجسام •

أما ما قاله الغزالي في القوة الوهمية فقد اتبع

فيه ابن سينا • والشيخ الرئيس يخالف الفلاسفة القدماء ، في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة عوض الفكرية في الانسان : المتخيلة هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو • فلا معنى لزيادة قوة أخرى تدعى القوة الوهمية •

أما قولنا في الانسان : « انه عالم » على سبيل المجاز فليس كقولنا « انه مبصر » • اذ لا يظهر لنا ان هناك عضوا خاصا بالعقل ••

وبالنسبة لاستحالة حلول الأضداد في محل واحد — حسب رأي الفلاسفة أو ما ينسب اليهم — فاعتراض الغزالي على هذا صحيح — كما وجد ابن رشد — لأن النفس النزوعية لا تنزع الى المضادات معا ، وهي مع ذلك جسمانية • لذلك ليس في هذا دليل على ان العقل لا يحل جسما أصلا •• بل كل ما فيه ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون وسائر الأعراض • غير اني لست أعلم أحدا من الفلاسفة احتج بذلك في اثبات بقاء النفس ، الا من كان لا يعبا بقوله (١) •

(١) للتوسع اقرأ نجيب مفول في كتابه : موضوعات فلسفية موسعة ص ٢٢٧ وما بعدها ، مكتبة انطوان - ١٩٧٠ - بيروت •

العقل وآلة الإدراك :

رأي الفلاسفة : يقفز رأسا الى ذهننا قول ابن سينا في العقل ونوع ادراكاته ، وانه يعقل نفسه • في حين ان الحواس لا تعقل نفسها • ومعنى هاذا ان العقل لا آلة له ولا محل • بينا الحواس لها آلة ولها محل • ونذكر ، كذلك ، قوله ان الحواس المدركة بآلات جسمانية يعترئها الضعف والكلال لكثرة الاستعمال ، على عكس العقل الذي كلما أمعن في التأمل وأدام النظر في المعقولات سما وقوي وزاد نشاطا •

ويجيء رد الغزالي ، على هاذه المقولة ، باهتا وجدليا افتراضيا لا أكثر ، وملخصه : « اذا كانت الحواس لا تدرك نفسها ، فما ذلك الا بحسب العادة الجارية •• » الى أن يقول : « فكذلك لا يبعد أن يكون لنا حاسة تسمى العقل ، وتخالف سائر الحواس فتدرك نفسها ••• » •

والأغرب من هاذا الافتراض مثل التمساح الذي أورده الغزالي داخضا به حكم الفلاسفة على الكلبي من الجزئي « كأن تقول ان كل حيوان يحرك عند

الأكل فكه الاسفل ، لأنك استقرأت الحيوانات كلها
ورأيتها كذلك ، لاكنك غفلت عن التمساح ، وهو
يحرك فكه الأعلى . . . فلعل العقل حاسة أخرى
تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر
الحيوان . . . (١) « .

ويدحض الغزالي مسألة ضعف الآلة أو الحاسة
بفعل الادمان وكثرة الاستعمال ، بالطريقة ذاتها ،
طريقة الافتراض والتخمين . اسمه يقول في هاذا
الشان : « فقد يقوى بعضها في ابتداء العمر ،
وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، بعد
الأربعين مثلا ، يقوى الشم ويضعف البصر ، ولا
يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق
الأشخاص ، وفي حق الاحوال . . . » .

ان ردودا كهاده يبدأ أكثرها ب : قد يكون ،
أو لا يبعد أن يكون ، وربما ولعل ، ردود سفسطائية
وغير علمية ، يغلب عليها المنطق الجدلي الخطابي ،
الأمر الذي لا يجعل من الغزالي محاورا فلسفيا
بارعا ، بله فيلسوفا . . .

(١) تهافت الفلاسفة ٢١٥ .

هاذا في أسوأ الأحوال ، أما في أحسنها فان هاذ
الردود تبرز الغزالي مجادلا أشعريا عنيدا ، ومدافعا
غيورا عن دين ، أو بقايا دين عبث به العابثون ،
من متفلسفة ، ومتكلمة ، وغنوصية ، وصابئة ،
ومجسدة ، وأفلوطينية .. وبعض باطنية ..
وصوفية .. في عصر وظروف حتمت وجود ظاهرة
جديدة : هي ظاهرة الغزالي ، كردة فعل طبيعية ،
وكمحاولة انقاذ أخيرة .. ولاكن ..

لهذا كان سهلا على ابن رشد رد أكثر هاذ
الردود :

— كرده على مثل التمساح ، بقوله : « أما مثل
التمساح ، فهو نتيجة استقراء ناقص ، لم يتناول
جميع أنواع الحيوانات ، فلا يفيد اليقين ،
ولا ينطبق على ما قيل في الحواس الخمس ، إذ
ليس ها هنا حاسة سواها »

— وكرده على ادراكات العقل ، وازدياد نشاطه
كلما أمعن في التعقل والتأمل والنظر بمكس
الحواس * وهاذا يعني انه من جوهر مغاير *
في حين ان أبا حامد يساوي بين الجوهرين *

– وكرده على رد دليل الكليات المجردة : القوة العقلية تدرك الكليات العامة المجردة من المواد والأوضاع .

الى آخر هاذو الردود الرشدية المنطقية الموفقة ، والمنصفة ، المبنية على القياس والحد ، البعيدة عن الحماس الدينى الانفعالى .

● السببية الطبيعية :

كان الغزالى ينكر السببية الطبيعية (١) الناتجة عن ارتباط ضرورى بين السبب والمسبب ، ويرى بين الأسباب والمسببات اقترانا جرت العادة على مشاهدته ، وان الحوادث ليس لها علة الا ارادة الله

(١) الاسباب او العلل وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء ، وهي اربعة : الاسباب المادية ، الاسباب الصورية ، الاسباب الفاعلة والاسباب الفاعلية . مع ان الغزالى كان من المؤمنين بالعقل ايمانه بالنقل ، في فهم وادراك جميع المسائل العلمية والدينية ، مما عدا مسألة المعرفة اللدنية التي تتم بطريقة الكشف والمدس الصوفيين ، لا عن طريق العقل الذي يقف عاجزا هيالها ، فكيف اجاز ابو حامد لنفسه انكار السببية الطبيعية ، في حين ان الايمان بها طريق رئيسي من طرق الايمان بالله ، من المعروف ان تبرير المعجزات هو الذي جعله يقول بالعادة وينكر مبدأ العلية – المؤلف – للتفصيل : انظر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٥٣٢ د جميل صليبا دار الكتاب اللبناني ط٢ – ١٩٧٣ .

الذي لو شاء أن تحدث حدثت ، وان لم يشأ لم تحدث . فحصول الخوارق اذن أمر طبيعي ، ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الكون . .

يرد ابن رشد - هنا - على الغزالي أشد الرد ، متهما اياه - مرة أخرى - بالسفسطة ، ويرى « ان من يرفع السببية ، يرفع العقل ، ويبطل العلم » . ولا يبقى علم من العلوم ضروريا ، حتى ولا علم الذين ينكرون السببية . .

ومن رأينا ان الغزالي لو كان منطقياً مع نفسه ومع دينه ، متحرراً بعض الشيء من « نظاميته » لما نفى العلية ، بل لقال بها ، واستنتج ، من ثم ، دليله ، بل أدلته على وجود الصانع منها . .

اذ ان كونا يمثل هاذه الروعة الرائعة في الدقة المتناهية والتماسك المعجيب ، والتلازم الزمني بين العلة والمعلول ، في الوجود والوجود ، وتلك اسائية والخيرية اللتين يسمى اليهما ويحققهما كل كائن حي . .

مثل هاذا الكون البديع لا بد له من مبدع قادر . ومثل هاذا المبدع القادر ، قادر على تغيير نظامه

في لحظة من اللحظات وعلى يد أنبيائه .. فتكون
المعجزة ..

وحتى المعجزة ليست خارج نظام العلة والمعلول
باستثناء عنصر واحد من عناصرها هو الزمن ..
بذا تفسر المعجزة يا أبا حامد .. وليس بتمطيل
السببية ! ..

وأبو الوليد يقف طويلا عند كلمة عادة التي
فسر بها الغزالي السببية ، فتساءل : ما المقصود
بكلمة عادة ؟ وأجاب مفترضا ثلاثة افتراضات :

- ١ - انها اما أن تكون عادة للفاعل الذي هو الله .
- ٢ - واما أن تكون عادة للموجودات والحوادث .
- ٣ - واما أن تكون عادة لمقلنا في الحكم على
الموجودات .

فان كانت عادة عند الفاعل : فذلك محال لأنه
لا يمكن أن يكون لله عادة . وان كانت عادة في
الموجودات : فالموجودات ليست ذوات نفوس عاقلة ،
بل هي موجودات طبيعية . والمادة عند من لا نفس
له هي طبيعة وقانون (١) . أما ان كانت عادة

(١) الطبيعة في المصطلح العلمي قوة فاعلة في الاجسام ، بها يصل
الجسم الى كماله الطبيعي .

لدينا نحن البشر ، أي من فعل عقلنا • فالمقل ليس شيئاً سوى قوة ادراك الموجودات بأسبابها : أي ان العقل هو مجموعة النواميس والقوانين التي تسيطر الكون • فتحكمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات • وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات •• ورفع السببية – اذن – رفع للمقل (1) ••

موقف ابن رشد من المعجزة :

لا ينكر ابن رشد معجزات الأنبياء ، وهو يقر بأن ارادة الخالق لا يعجزها أمر من الأمور • ولاكنه يجعل المعجزات ثانوية في الدلالة على صدق النبوة • فالمعجزة – في رأيه – علامة خارجية ، قد تؤكد وجود الرسالة ، أي تؤكد ان صاحب المعجزة نبي مرسل ، غير أنها ليست دليلاً على صحة رسالته • وعامة الناس ترى في المعجزة دليلاً • الا أن الدليل الوحيد الذي يثبت صدق رسالة من الرسالات هو الشرائع نفسها التي تتضمنها تلك الرسالات ،

(1) ما يؤخذ على ابن رشد في هذه النقطة الثالثة هو ايمانه المطلق بعصمة العقل الانساني واعتقاده ان جميع احكام العقل في الامور الكلية مستمدة من الموجودات بشكل صحيح • - المؤلف -

والحقائق التي تكشفها للناس ، وما يكون فيها من
صلاح وخير لهم (١) .

ويضرب أبو الوليد على ذلك مثل رجلين ، كل
منهما يدعي الطب : أحدهما يبرهن على صدق
دعواه بأنه يبزيء المرضى . والثاني يثبت دعواه
بأنه يسير على الماء . . فيقول : ان السير على الماء
فعل خارق ومعجزة . ولاكنه ليس دليلا على أن
صاحبه طبيب .

وينتهي ابن رشد الى أن معجزة الدين الاسلامي
هي الشريعة نفسها التي صدع بها النبي محمد .
وهو يرى - كما يرى غيره من الفلاسفة ، ان ارسال
الرسل ضروري . وذلك لأن الناس لا يستطيعون
جميعا ادراك الحقائق بعقولهم ، اذ لا يستطيعون
أن يكونوا كلهم فلاسفة . .

وقد فسر قول ابن رشد هاذا بأنه يجعل الدين
للجمهور من الناس ، ويجعل الفلسفة للخاصة منهم ،

(١) هاذا الرأي قريب مما قالت به الكرامية والمعتزلة الذين قالوا في
الدين انما قلبه العقل كان ديننا ووجب العمل به واتباعه وليس
لان النبي صاحب معجزات ، حتى النبي نفسه نزعته عنه
الكرامية صفة القداسة بعد الموت ، انظر : نشأة الفكر الفلسفي
في الاسلام د: علي سامي النشار طبع دار المعارف .

وانه لا يلزم الفلاسفة بالتقييد بشرائع الدين (١) وعلى الأصح بظاهاها . والحقيقة ان قول ابن رشد ليس سوى محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، كما فعل ابن طفيل في حي بن يقظان ، وكما فعل سائر الفلاسفة المسلمين من قبل .

الله : الجسم والجهة والرؤية :

هل لله جسم . هل هو في جهة . هل تمكن رؤيته في اليوم الآخر ؟ مسائل ثلاث أثارت بين الفرق الاسلامية خلافا حادا أدى ببعضها الى تكفير بعض .

١ - الجسمية :

ليس في ظاهر آيات القرآن ما ينفي الجسمية عن الله . بل ان في بعضها ما يفهم منه الجسمية . وقد نفى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة صفة الجسمية عن الله ، وقدمو أدلة جدلية ، لم ير فيها ابن رشد برهانا يقينيا يقنع العامة . ذلك لأن العامة لا تستطيع أن تتصور موجودا لا جسم له .

(١) وكانت تهمة الزندقة مستندة في بعض وجوهها الى موقف ابن رشد هاذا .

وابن رشد ينكر الجسمية • ولاكنه يرى عدم
الخوض في هذا البحث • واذا ألتحت العامة في
الاستفسار عن الجسمية يكتفى باجابتهم بما ورد
في القرآن من أن الله « ليس كمثل شيء » • وانه
نور السماوات والأرض » •

٢ - الجهة :

ورد في كثير من الآيات ما يثبت الجهة لله •
والأديان كلها صورت ان الله في السماء •• أما
علماء الكلام فانهم حين نفو الجسمية نفو كذلك
الجهة • لأن ما ليس له جسم لا يمكن أن يكون في
جهة ، أو مكان ••

أما ابن رشد فيثبت الجهة لله • ويحاول أن
يوفق بين نفي الجسمية واثبات الجهة • يقول :
ان المكان موجود في العالم ، أي داخل الفلك
الأقصى (١) • أما خارج العالم فليس من مكان ••
والله خارج الفلك الأقصى •• فهو اذن في جهة
(هي الخارج) دون أن يكون في مكان • لأن تلك
الجهة ليست مكانا •••

(١) العائرة الاولى •

فالله اذن موجود في جهة ، دون أن يكون موجودا في مكان • وما يوجد في غير مكان لا يكون جسما (١) • •
ولاكن العامة لا تستطيع تصور ذلك • ولهذا
ينبغي عدم الخوض في هاذه المسألة أمام الجمهور •

٣ - الرؤية :

ان المعتزلة - بعد أن نفو الجسمية والجهة -
كانو منطقيين مع أنفسهم فنفو امكان رؤية الله في
اليوم الآخر •

أما الأشاعرة ، فقد نفو الجسمية وأثبتو
الرؤية • • وحاولو التوفيق بين هاذين الأمرين •
فقالو : انه يمكن رؤية الله بالبصيرة لا البصر (٢) • •
أما ابن رشد فيرى ان رؤية الذات الالهية في الحياة
الثانية أمر غير ممكن • وان الافضل ألا يصرح
للعامة بذلك • بل يكتفى بالقول : ان المؤمنين
يرون نور الله في الحياة الثانية •

(١) شرح ارسططاليسي غير موفق ، يقوم على جدل لفظي • اذ كيف
يكون الله خارج الفلك الاقصى ويكون كاملا ؟ فكونه خارج الفلك
الاقصى معناه انه ليس في داخله أي ليس موجودا • وهذا معال •
(٢) والصوفي العارف يرى الله بالبصيرة لا البصر • • حتى العلوي • •
وانا والله من المؤمنين نرى الله ببصائرنا كل يوم • • سواء
كان ذلك في الدنيا او الاخرة •
- المؤلف -

الجبر والاختيار :

حاول ابن رشد أن يوفق بين الجبر والاختيار فقال ان الله وهب الانسان ارادة حرة يختار بها أفعاله . الا أن هاذه الحرية ليست حرية مطلقة للانسان . بل هي مرتبطة بالأسباب الخارجية : أي بقوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد . هاذه الأسباب الخارجية هي من خلق الله . وكل عمل يأتيه الانسان هو توافق بين ارادته وبين الأسباب الخارجية . فحرية الانسان - اذن - مقيدة بإرادة الله . والانسان بالتالي : حر ومجبر في الوقت نفسه . حتى ان الجبر بهاذا المعنى ليس جبراً بمعنى التأثير المباشر على الانسان في حركاته وسكناته ، وفي كل عمل يأتيه ، كما كانت تقول الجبرية وبعض الأشعرية ، والامام الغزالي (١) . وابن رشد يطلق اسم « القضاء والقدر على ذلك النظام الثابت » الذي تدل عليه الأسباب الداخلية والخارجية . ولا يحيط بمعرفة هاذه الأسباب كلها الا الله . ولذلك كان هو العالم بالغيب

(١) ان رأي ابن رشد هانئ ، هو في نظرنا ، افضل ما قيل في هانئه المسألة عند الفلاسفة المسلمين والمتكلمين . - المؤلف -

وحده • بهاذا يتم لنا الاكتساب وتصبح جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق مرسوم • وهاكذا جمع ابن رشد بين ارادتنا الكاسبة والاسباب الخارجية • وهو جمع أو توفيق بين ارادة الانسان من جهة ، وقضاء الله وقدره من جهة ثانية ، كيلا يدع مجالاً للشك عند المؤمن فيما لو نسب الأفعال الى أحدهما (لقضاء الله وقدره أو الى ارادة الانسان) • في حين ان الفزالي يقول بأن الله هو الفاعل الحقيقي ، وان الانسان ليس سوى أداة الفعل فقط • وهاذا ما قالت به الجبرية •

أما الأشعرية فكانو أقرب الى الجبرية منهم الى المعتزلة ، حين قالو بالكسب : أي انه ليس للانسان من فعل سوى كسب الفرق الذي يدركه بين حركة يده (عند الكتابة مثلا) وبين الرعشة حين يحرك يده باختياره • أما الارادة والفعل فهما لله وحده ولا فاعل سواه •

وابن رشد لا يرى معنى لهاذا الفرق ما دام الانسان غير قادر على الامتناع عن الفعل اذ في هاذو الحال تستوي حركة الرعشة وحركة الاختيار التي

يسمىها الأشعرية كسبا ، ويصبح الانسان - في
النهاية - مضطرا ومجبرا .

المعرفة والعقل :

أ - قيمة الادراك العقلي :

يرى ابن رشد ان العقل يستمد المعلومات من
المحسوسات بواسطة التفكير ، وكل فكر من أفكارنا
هو صورة منتزعة من العالم المادي . فهناك ، اذن ،
صلة وثيقة جدا بين العقل المفكر وبين المحسوس (١)
فتفكيرنا هو الذي يهدينا الى أن أشياء العالم مرتبط
بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، وانها خاضعة
لنواميس معينة (٢) . وان هاذه النواميس ثابتة
لا تتبدل لأنها صادرة عن علم الله الذي هو ثابت
وأبدي .

فالعقل الانساني اذن « الذي هو صورة لتلك
النواميس الثابتة » ثابت أيضا . ويصح اعتباره
أساسا لليقين .

(١) تفكير أرسطاطاليسي بهت .
(٢) قوانين محددة .

ب - الكليات (١) :

ولكن اذا كان العقل ينطلق من الجزئيات
والمحسوسات ، ويستند اليها • فكيف يستطيع
ادراك الكليات ؟

يرى ابن رشد ان للموجودات نوعين من الوجود:
وجود كلي حقيقي • ووجود جزئي محسوس هو
انعكاس للوجود الكلي • والوجود الجزئي متبدل ،
متغير ، فاسد • أما الوجود الكلي • أي وجود
الأنواع والقوانين فهو ثابت ، لأنه من أصل
الاهي •

والمعرفة الصحيحة تقوم على ادراك الكلي
الموجود في الجزئي (٢) • هاذا القول يمكن أن
يشبهه ، للوهلة الأولى ، قول أفلاطون في المثل • الا
أن الكليات (٣) أو المثل عند أفلاطون منفصلة عن
الجزئيات ، ولها وجود مستقل عنها • أما عند

-
- (١) وهي القوانين والمبادئ العامة • المجردات •
(٢) أي أننا نحرك الكلمات من خلال الجزئيات • وهو ما قال به ابن
سينا والفارابي •
(٣) الكليات هي العقول النظرية وهي هيولانية الا ان صورها غير
هيولانية ، لانها عقل محض •

ابن رشد فالكليات لا توجد الا في الدهن *

ونحن - كما يقول - « مضطرون في حصولها لنا ان نحس أولا ثم نتخيل ، وحينئذ ، يمكننا أخذ الكلي » * ومعنى هاذا ان للمعقولات أو الكليات مهما بلغت من التجريد ، صلة ما بالهولي ، وهي انما توجد بسبب هاذه الصلة * « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي من حيث يوجد منه شيء ما في الجزئي : موضوعه الأساسي *

والجوهر - في نظر أرسطو وشارحه - لا يسبق الوجود * والكليات جواهر * فهي غير سابقة للوجود الفعلي الذي هو الجزئيات والمحسوسات *

ويتبع ذلك ان الانواع لم توجد أولا ثم وجدت الأفراد بعدها * وانما وجدت الاتواع والأفراد معا *

فلا جوهر بلا وجود * * والكليات القائمة في الجزئيات لا تفنى * بل الجزئيات هي التي تفنى *

والعقل حين يدرك الكليات يدرك ما هو أبدي * وماكنا فالمقل أبدي خالد (١) *

(١) اول من قال بخلود العقل هو ابن رشد *

المعرفة :

ولاكن هل يمكن اعتبار العقل معصوما عن
الخطأ ؟

يرى ابن رشد ان الخطأ يحصل للمقل نتيجة
لنقص البراهين والأدلة . وان هذا الخطأ يحصل
في جانب واحد من جوانب الموجودات .
والموجودات ثلاثة أقسام :

١ - موجودات واجبة .

٢ - موجودات مستحيلة .

٣ - موجودات جائزة .

وهي ما يسميه - في فصل المقال - : طرفين
وواسطة بين الطرفين :

الطرف الأول : المحسوسات (موجود وجد من
شيء أي من سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم
عليه) .

الطرف المقابل : الله (موجود لم يكن من شيء ،
ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان) .

الطرف الواسطة : العالم بأسره (١) موجود لم

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة
والمكمة من الاتصال : قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري
نادر ط٢ من ٤١ م الكاثوليكية بيروت ١٩٦٨ .

يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولاكنه موجود عن شيء) .

أما الموجودات الواجبة فمعرفتها يقينية ،
ولا تحتاج الى دليل ، ولا يمكن اثباتها بدليل .

والموجودات المستحيلة هي أيضا تعرف بمعرفة يقينية ، ولا تحتاج الى دليل . تبقى الموجودات الجائزة . وهاذه تعرف معرفة تقريبية نسبية . لذا فهي بحاجة الى أدلة وبراهين .

فالعقل لا يخطيء في الموجودات الواجبة ، والموجودات المستحيلة (أي أنه لا يخطيء في الكليات والمباديء والبديهيات . ولاكنه يخطيء في المسائل التي تتعلق بالموجودات الجائزة فقط .

المعرفة اللدنية :

يقول ابن رشد ان الوصول الى المعرفة ان تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية ، فتلک ميزة خاصة وسائلها عملية ونظرية ، لا تعم جميع الناس . وانما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمو بالعارفين الى منزلة الوصول ، وادراك الحقائق والماهيمات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب

الكمال • وعنده أن البرهان وحي الاهي • ولاكنه
ليس كوحي النبوة : كل نبي حكيم • وليس كل
حكيم نبيا • وهاذا عكس ما قال به الفارابي بأن
كل حكيم يمكن أن يكون نبيا عن طريق العقل
المستفاد (لا عن طريق الوحي) •

مسألة الحقيقتين (١) :

استنتج الباحثون ان ابن رشد قال بما سموه :
نظرية الحقيقتين • ومؤداها : ان الفلسفة والدين
كلاهما يوصلان الى اليقين • ولاكنهما لا يتفقان في
النظرة الى الأشياء • فقد يرى الدين أمرا لا تراه
الفلسفة • وقد ترى الفلسفة قضية لا يراها الدين •
غير أنهما في النهاية طريقان يؤديان الى غاية واحدة •

وقد شرح لنا ابن رشد في تهافت التهافت هاذ
النظرية قائلا « بأن الفلسفة تفحص عن كل ما
جاء في الشرع • فان أدركته استوى الادراكان ،
وكان ذلك أتم في المعرفة ، وان لم تدركه أعلمت

(١) انظر ابن رشد للمعاد ص ٤٧ دار المعارف بيروت ١٩٥٣ وكذلك :
موضوعات موسعة ص ٣٠٣ نجيب مفول - مكتبة الطوان بيروت
١٩٧٠ •

بقصور العقل الانساني عنه ، وان يدركه الشرع فقط » . كما قال ان حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر . وعلى نظرية ابن رشد في الحقيقتين استند الفيلسوف الفرنسي سيكربرابانتسكي (القرن الثالث عشر) وكذلك فلاسفة المذهب الاسمي Nominallisme أما في عصر النهضة فقد لاقى مذهب الحقيقتين رواجا تاما .

كما أكد ذلك مرة ثانية في صدر كتابه « فصل المقال » بأن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . . والاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعام ، واستخراجه منه : وماذا هو القياس » . وقال ان موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود ، خلافا لقول ابن سينا ان موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في سر الوجود فقط .

مسألة خلود العقل :

لا بد من الإشارة الى موقف ابن رشد من العقل

الانساني في مسألة الخلود • اذ أن لأبي الوليد
نظرية طريفة في هاذه القضية ملخصها : يفرق ابن
رشد بين ثلاثة أنواع من العقول :

١ - العقل الفعال : وهو غير متصل بالمادة ، ولا
قابل للامتزاج بها • وهو جوهر خالد •

٢ - العقل المنفعل : وهو العقل الفردي البشري •
وهو متصل بالمادة أو بالحواس • ويختلف
باختلاف الأفراد ، ويفنى بفناء الجسد •

٣ - وهناك عقل ثالث : وهو في مرتبة بين المرتبتين :
أي بين الفعال والمنفعل • ويسميه ابن رشد :
العقل الهولاني • وهو عبارة عن : عقل
النوع الانساني •

هاذا العقل ثابت أزلي أبدي كثبات النوع
الانساني : انه عقل الانسانية جمعاء •

هاذا العقل لا يدرك الا الانواع والكليات ،
ولا ينقسم بانقسام الأفراد ، كما انه لا ينقص
بذهاب فرد : كالأشياء الخارجية التي لا تنقص اذا
نظر الانسان اليها بعين واحدة ••

وهو عقل بمثابة مجموع العلم الانساني
الخالد كله .

ولعل الذين نسبوا الى ابن رشد قوله بأن الأرواح
الفردية تفتنى . وان لا خلود الا للروح الانسانية
عامة ، قد اعتمدوا في هاذه التهمة على نظرية ابن
رشد في « العقل الانساني الخالد » .

النبوة :

عرض ابن رشد نظرية النبوة عرضا علميا
ونفسيا ، مفندا اعتراضات الفزالي ، ومدافعا عن
الفلاسفة القدامى والمحدثين القائلين بها وبأن
الكمال الروحي لا يتم الا بقيام صلة ما بين العبد
وربه أو على الأصح اتصال ما بينهما . وابن رشد
لا يرى غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هاذا
الاتصال . لانه يرى ان هاذا التفسير العلمي يجب
ألا يباح به للعامّة بل يبقى وقفا على الخاصة .
اذ جدير بنا - كما يقول - أن نخاطب الناس على
قدر عقولهم .

كتاب : فصل المقال « وتقرير » ما بين الشريعة
والحكمة من الاتصال : الملخص :

ابن رشد فيلسوف التوفيق في هذا الكتاب خاصة ، وفي سائر كتبه عامة . قال جانب القايه من مثل : الشارح الاكبر ، وفيلسوف العقل ، نستطيع أن نضيف لقباً آخر هو : فيلسوف التوفيق ، بين الفلسفة والدين . فقد أن للفلسفة أن يرد لها اعتبارها ، كما أن للدين أن يفهم نفسه ويعمي حقيقته وانه بقيمه ومثله ومبادئه ليس بعيداً عن العقل والمنطق وبالتالي الفلسفة .

لهذا راح ابن رشد في فصل المقال يظهر العلاقة بين الشريعة والحكمة ، ويثبت ان الفلسفة والمنطق ليسا محرّمين في الشرع ، بل هما مباحان وواجبان أيضا . ولما كانت الشريعة الاسلامية قد أوجبت النظر العقلي المؤدي الى معرفة الله ، لذا لا يمكن القول ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشرع . واذا ظهر ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشريعة وجب تأويل الشريعة ليتم الاتفاق (١) ، ذلك لأن هناك حقائق بديهية تقول :

(١) على عكس الغزالي الذي قال ان العقل يجب ان يستعين بالقلوب ليتم الاتفاق والوصول الى الحقيقة .
- المؤلف -

- الحق لا يضاد الحق : فمن اعتبر الشريعة حقا لم يخف النظر العقلي الذي هو حق .
 - كل قضية فلسفية عقلية : اما أن تكون مذكورة في الشرع أو لا . فان لم تكن مذكورة فلا خلاف . وان ذكرت فهي :
 - اما أن تكون في ظاهرها موافقة للفلسفة فلا خلاف أيضا .
 - واما أن يكون ظاهرها مخالفا للفلسفة فيجب تأويل ماذا الظاهر ليتفق الباطنان : باطن الحكمة وباطن الشريعة المتفقان أصلا .
- كل ذلك بروح توفيقية جادة تبدو من خلال البحث .

الطريقة :

لم يتبع أبو الوليد في محاولته طريقة علماء الكلام الذين أخضعوا العقل للدين ، فوفقو بينهما ، على حساب العقل أحيانا كثيرة . ولا هو اتبع طريقة الفلاسفة الذين أخضعوا الدين للفلسفة ، فوفقو بينهما ، على حساب الدين ، ولاكنه اتبع طريقة ثالثة هي :

● انه جعل النظر العقلي (أي الفلسفة) أمرا
أوجبه الشرع •

● وجعل البراهين العقلية توافق روح الشرع ،
وتستمد في أكثرها من آيات القرآن ، بعد
تاويلها التاويل الصحيح العادل •

● فالفلسفة والدين حقيقتان في حقيقة واحدة •
« والحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة ،
وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر
والغريزة » على حد قوله •

● أما الشرع ففيه ظاهر وباطن • والناس ثلاثة
أصناف :

١ - صنف ليس من أهل التاويل وهم العامة •

٢ - وصنف من أهل التاويل الجدلي الاقناعي •
وهم علماء الكلام •

٣ - وصنف من أهل التاويل اليقيني وهم
الفلاسفة •

فظاهر الشرع للعامة • ويجب أن يأخذو به
دون أي تاويل • لأنهم ان أولوه ضلو • وإذا صرح
لهم بالتاويل : فالمصرّح والمصرّح له كافران • أما

المصرح فلأنه حمل الناس على الكفر ، وأما المصرح له فلأنه لا يدرك الا الظاهر وقد أبطلناه له . أما الفلسفة فهي للخاصة التي تستطيع النظر العقلي في الشرع . وهي بذلك ترى أن لا فرق بين باطن الدين وبين الفلسفة (١) .

القرادة :

تفرد ابن رشد من بين جميع علماء وفلاسفة المسلمين الذين حاولو التقريب بين الشريعة والفلسفة بأنه أفرد كتابا برمته لبحث ذلك الموضوع الشائك الذي طالما بحثه فلاسفة الاسلام ومتكلموه فحاولو مخلصين أن يقربو ما بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية السائدة لا سيما فلسفة أرسطو ، وليبرهنو على أن هاذو الدين لا يتناقض والعقل وبالتالي الفلسفة أرسطية كانت أم أفلاطونية .

● المعتزلة اعتمدو العقل في تفسير الآيات وأخضعو

(١) ضريطة ان يعمن التأويل ، ويتجرد المؤلف - ولو فيلسوفا - من نزعاته وميوله الخاصة وانتماعاته المنهجية . وقد كان ذلك صعبا على مسؤولي الاسلام القدامى لا سيما بعد الصدر الاول ، لكثرة انتماعاتهم العقيدية المختلفة . - المؤلف -

• الدين لسلطانه •

● الكندي قال ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية (١) •

● كذلك : الفارابي وابن سينا ، في المشرق •
وابن باجة وابن طفيل ، في المغرب (الاندلس)
جميع هؤلاء تعرضوا للموضوع ، وكانو
توفيقيين موفقين حيننا فاشلين أحيانا • والسبب
انهم لم يتفرغو له أو لم يبذلوا له الجهد
الكافي •

في حين ان ابن رشد يكاد لا يخلو كتاب من كتبه
الرئيسية من الاشارة الى هذا الموضوع أو
التمعق فيه : « كالكشف عن مناهج الأدلة في
عقائد الملة » وتهافت التهافت • وفصل المقال
الذي خصصه برمته للتمعق في قضية التوفيق ثم
حسم الموضوع نهائيا •

وفرادته في أنه دعا الى أن يأخذ المتأخر عن
المتقدم اذ « ليس لانسان واحد أن يستنبط العلوم

(١) رسائل الكندي الفلسفية : نشر وتحقيق د • محمد عبد الهادي
ابو ريده - القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٤ •

كلها • بل يجب أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ، ولذلك يجب النظر في كتب القدماء ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم « • مثل هاذة الدعوة كانت محرمة على العالم المسلم بعد الفزالي ومن يجرؤ على الأخذ عن القدماء (أي الفلاسفة) كان اما كافرا أو صاحب بدعة •• أما عند ابن رشد فتقلب الآية اذ يصبح الذي يمنع الأخذ عن القدماء هو الكافر أو صاحب البدعة « لأنه صد الناس (أهل النظر) عن الباب الذي دعا الشرح منه الناس لمعرفة الله » •

الأستاذية :

يبدو ابن رشد في كتاب فصل المقال أستاذا بارعا بل قاضيا حكيما ، وفقهيا نزيها لا يصدر أحكامه الا بعد أن يقلب الأمور على مختلف وجوهها ويمحصها متجردا عن الهوى ، ثم يصدر حكمه فاذا به حكم عقلاني وموضوعي مقبول •

وموضوعيته ترتكز على المعطيات والحقائق

التالية :

● القياس العقلي (المنطق) ليس عقيدة بل هو آلة علمية يمكن أن نأخذها عن غيرنا « ولو لم يكن مشاركالنا في الملة » على حد قول ابن رشد .
 فإذا أحسنا استخدامها أفادتنا في فهم حقائق الشريعة ، والم ، أصابنا ضرر كبير . . وفي هاذة الحالة يكون الضرر اللاحق بنا منا وليس من الآلة . . كالذي لا يحسن شرب الماء فيختنق به ، لا لأن الماء مميت بحد ذاته ولاكن لسوء استخدام الانسان له أصبح الماء مميتا (١) .

● ثم ان منع جميع المجتهدين في التأويل من التأويل بحجة ان نقرا من غير الاكفاء تصدى له فأخفق ، أمر لا يجوز وحجة مرفوضة .

● ما دام التأويل يتناول الفروع دون الاصول فهو أمر مندوب اليه بل واجب .

● الحق لا يضاد الحق .

● الاجماع في المسائل النظرية مستحيل .

● الاجماع الثابت بطريق يقيني لا يجوز

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال من ١٨ قدم له وعلق عليه د. البير نصري نادر ط٤ ، ثالثة - دار المشرق - بيروت ١٩٦٨ .

خرقه (١) .

● التاويل يحجب عن العامة في كل مسألة هامة لا سيما مسألة المعاد . ذلك لأن الناس متفاوتون في طرق التصديق . وطرق التصديق ثلاثة : البرهانية ، الجدلية ، الخطائية . والخطائيون هم الاكثر . ولذلك « كانت أكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر (٢) » .

على هاذه المعطيات والحقائق ارتكزت موضوعية ابن رشد في كتابه « فصل المقال » الذي أراد به أن يحسم الخلاف المستعصي بين علماء الكلام وفقهاء المسلمين من جهة وبين الفلاسفة المسلمين المتمسكين بأرسطاليسيتهم والذين رغم الحرب المعلنة عليهم

-
- (١) يقول ابن رشد « انا ثبت الاجماع بطريق يقيني لا بصح ان يستخدم النظر فيما اجمعو عليه ، ولاكن يصح ذلك اذا كان الاجماع ظنيا - ويذكر ابن رشد انه من الصعب جدا التقرير بأن الاجماع يقيني ، لان مثل هانا الاجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء في عصرنا (اي عصر ابن رشد) ومعرفة رأيهم في المسألة المتنازع فيها وهانا أمر عسير » ، ويؤكد ابن رشد انه قد نقل عن كثير من الصدر الأول انهم كانوا متفقين على ان للضرع ظاهرا وباطنا ، وانه لا يحق لمن هو ليس من اهل النظر ان يستخدم التاويل ، فصل المقال ص ١٩ .
- (٢) المفكرة الواضحة في الفلسفة ، عبده الملو ص ٢٠٣ بيت الحكمة بيروت ١٩٧٠ .

من قبل الأشعري والفرق المحافظة ثم الغزالي ، رغم
هاذه الحرب الشعواء ضدهم ظلوا متمسكين بأهداب
الدين وأصوله محاولين جهودهم أن ينقوه من
الشوائب ويخضعوه للعقل والمنطق فلم يكتب لهم
النجاح الذي كتب لابن رشد للأسباب التي ذكرناها
والمعطيات الجديدة التي اعتمدها أبو الوليد
والحقائق الرائدة التي انطلق منها وتوفرت لعقله
الخلق ولم تتوفر كلها لغيره . .

من هاذا المنطلق خلص ابن رشد الى النتائج
التالية :

- ان التأويل لأهل البرهان هو حق من حقوقهم ،
تعززه الآية الكريمة : « ولا يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم (١) » -
- ان الفلاسفة حين نظرو في مسألة علم الله ،
والحشر الجسماني ، وقدم العالم استعملوا حقا
من حقوقهم فاجتهدوا وأولو - والمجتهد برأيه له
أجران ان أصاب ، وأجر واحد ان أخطأ - فكيف
يكفر من قبل الغزالي أو حتى يبدع ؟!
- ان الاختلاف بين المذاهب ليس كبيرا حتى يكفر

(١) لا يمكن الوقوف عند « والراسخون في العالم » كما وقف ابن رشد ،
والا لتساوى علم الراسخين مع علم الله ، - المؤلف -

بعضها البعض • فكثيرا ما كان الخلاف حول
كلمة غامضة أو رمز بعيد المرمى أو تعريف
ناقص • فاذا تسلح المؤول بالمعرفة اللغوية
الكاملة وبالعقل والبرهان وتميز بالعدل
والتجرد كان من واجبه التأويل لأهل التأويل
والبرهان ، وحجبه عن ليسو أهلا له •

● كان انسان الصدر الاول أكثر ايمانا وأقل
تأويلا • وفي أواخره وأوائل العصور العباسية
أصبح أكثر تأويلا وأقل ايمانا ••

● اذا أسيء استعمال القياس البرهاني فالتقص
فيينا وليس في القياس وضرره انه قد ينقلب من
قياس برهاني مقدماته صادقة (١) الى قياس
جدلي مقدماته ظنية احتمالية (٢) الى قياس
خطابي مقدماته عاطفية أو غير منطقية (٣) •
والطامة الكبرى اذا كان صاحب القياس سيء
النية فسفسائيا بقلب القياس اليقيني الى قياس

(١) كل انسان يموت • سقراط انسان فالذن سقراط يموت • (قياس
برهاني) •

(٢) جيل اليوم رافض • وفي عام الفين سيأتي جيل أكثر تقدما اذن
فذلك الجيل سيكون اشد رفضا (قياس جدلي) •

(٣) من العب ما قتل • وانت محب كبير • اذن فأنت مقتول لا محالة ،
(قياس خطابي) •

دجل ومغالطة ، تبدو مقدماته صادقة أو كأنها صادقة • أما نتائجه فغير مقبولة • وهو قياس ذو شكل صحيح كباقي الأقيسة الا أنه في النهاية فاسد وهدام (١) ••

● المطلوب اذن ، حسن استعمال القياس حتى نصل في التأويل - الى نتائج صحيحة وحقائق ثابتة • وهذا ما قام به ابن رشد خير قيام فكان له فصل المقال •

● هناك أيضا القياس الفقهي : وهو أن يعلم حكم في الشريعة صادر بحق قضية ما ، فيقاس عليه قضية أخرى مستجدة لاتحاد العلة فيهما • أو هو البحث عن الدليل في حكم مسألة عرضت لم يرد فيها نص • أو هو اجتهاد في ما لا نص فيه • إذا القياس الفقهي كان معمولا به بعد الصدر

(١) لا أجد مثلا على القياس السفسطائي القرب من هاذه الإبيات لابن الرومي :

اهل العراقي البهيد وشربه وقال العرامان الهدامة والسكر وقال المجازي الشرابان واحد ؟ فملت لنا من بين رأييهما الخمر سأخذ من قوليهما طرفيهما واشربها ، لا فارق الوازر الوزر • العراقي : ابو حنيفة ، والمجازي الضافعي • واضح من هالذا القياس المنطوق ان ظاهره منطقي ويبدو كأنه يقيني او صادق ولاكن نتائجه سفسطائية هدامة • - المؤلف -

الأول ولم يكن بدعة • فلماذا نحرم القياس
العقلي أو نعتبره بدعة وهما متشابهان أصلا
وغاية ؟!

● حتى لو لم يكن قبلنا من استعملها ، أو استعمل
أحدهما ، فليس معنى هاذا أننا يجب أن نحجم
كما أحجمو •• بل علينا أن « نبتديء بالفحص
عنه » « وأن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تكمل
المعرفة به » ولو لم يكن المتقدم من ملتنا ••

● خارق الاجماع في التأويل لا يقطع بكفره
بشهادة الغزالي نفسه وأبي المعالي (امام
الحرمين الجويني) •

القول الفصل أو التوفيقية الرشدية الحاسمة :

بعد أن اتهم ابن رشد الأشاعرة بأنهم ليسو من
أهل التأويل لأنهم جهلة ، فهم في طرقهم الخاطئة
« لا مع الجمهور ولا مع الخواص » •

● ذلك لأن هاذه الطرق « ناقصة عن شرائط
البرهان » •

● ومعارفهم مشوهة لأنها مبنية على أصول

- سفسطائية « فانها تجحد كثيرا من الضروريات ، مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها ببعض ، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات ، والصور الجوهرية ، والوسائط » .
- كفرو كل من لم يتبع طريقتهم الناقصة أو المحدودة .
- اختلفو فيما بينهم فضلوا وأضلو : قال قوم منهم : « أول الواجبات النظر » وقال قوم « الايمان » وآخرون « أخطاؤ مقصد الشارع » عند التأويل .
- صرحو بالتأويل أمام العامة وهاذا كفر وتضليل .
- اتبعو طريقة واحدة من الطرق الثلاث وهي طرق التصديق المعروفة : القياس اليقيني أو البرهاني ، القياس الجدلي ، القياس الخطابي . فاكتفوا بالقياس الخطابي وكثيرا ما جعلوا منه قياسا مغالطيا (سفسطائيا) . لهاذا « قل تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا » وكانو سببا لنشوء البدع في الاسلام .

أما أخطاء المعتزلة في نظر ابن رشد فهي أقل خطرا من أخطاء الأشعرية ومنها :

● أنهم لم يحاولوا إيجاد نوعين من التعاليم ، (أو نوعين من التفسير لآيات القرآن) • نوعا لأهل الخطابة أو العامة ، ونوعا لأهل البرهان أو الخاصة •

● حصرو مهمهم بنوع واحد هو : تفسير الشرع على ضوء العقل ، والدفاع عن الشرع بالمنطق • ونسوا أو تناسوا الناحية العملية والانسانية والاجتماعية في الدين فلم يعيروها اهتمامهم شرحا وتبشيرا •

● أفسدوا على العامة سلامة ايمانها •

وحين وقف الحسن الأشعري موقفا وسطا (وقد كان معتزليا) كثرت البدع • واضطرب الايمان وساء فهم الدين •

ومما زاد الطين بلة ان الصراع الفكري والخلاف العقائدي انقلب ايسام المأمون الى صراع دموي واضطهادات شرسة وتصفيات جسدية بشمة قام بها المعتزلة مما عجل بنهايتهم كسلطة وكتيار جارف •

في حين ان الموقف الصحيح في رأي ابن رشد هو أن يقف الخطائيون عند الظاهر ، وأن ينفذ أهل البرهان الى الباطن وألا يصرحو بالتأويل الا لأهل التأويل وأن يحجبه عن العامة حفظا لايمانهم .
وهذا هو في الأساس تعليم ابن رشد الحقيقي :
الالاح على عدم خضوع العقل الا للعبادات التي تفرضها الشريعة . والتمرد على ما سوى ذلك .

وبما ان الشرع فيه الظاهر والباطن . فمن حصر الشرع في ناحية واحدة فقد أصبح مبتدعا وبهد الطريق لانتشار البدع والفرق وكلها كان ضارا بالشريعة .

تلك هي النظرية التوفيقية عند ابن رشد والتي كان يأمل - كما يقول - في « أن ينسأ الله في العمر » ليثبت فيها قدر ما تيسر له : « ما » وأن يتفرغ لها ويقدر عليها . مع أنه تفرغ لها وقدر عليها . وسنها خطة سالحة ومبدأ « لمن يأتي بعد » لانه تواضع العلماء الاتقياء الذين شعارهم دائما هاذه الآية الكريمة : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

ويختم كتاب « فصل المقال » بالتعبير عن مدى ما

أصاب نفسه من غاية الحزن والتألم — أثناء البحث — بسبب « ما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة • وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة (١) • فان الاذاية من الصديق هي أشد من الاذاية من العدو • أعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة • فالاذاية ممن ينسب اليها هي أشد الاذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة • وهما المصطلحتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة • وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم اليها • وهي الفرق الموجودة فيها ••• (٢) » •

وقد اضطر ابن رشد الى انتحال نوع من الباطنية الحذرة ، التي أوصى بها أصحاب الفكر الرفيع (أي الفلاسفة) في مسألة التوفيق والتأويل • ومع ذلك لم يسلم من تهمة الكفر والمروق ••

(١) تعريض بالفلاسفة المسلمين الذين لم يحسنوا التوفيق بين

الشريعة والفلسفة • — المؤلف —

(٢) هاذا وفي كتاب فصل المقال معظم نظريات وراء ابن رشد

الفلسفية في الجهاد وحشر الاجساد وقدم العالم والصفات وخلود

النفس وروحانيها مما وجدناه في كتابه « تهافت التهافت »

فأعرضنا عن تكراره هنا • — المؤلف —

كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة :

لهذا الكتاب أهمية ثانوية بالنسبة لكتابي ابن
رشد الشهيرين المتقدمي الذكر : تهافت التهافت ،
وفصل المقال •

لذا فنحن نكتفي - هنا - بتعريفات موجزة لأهم
ما ورد فيه ، تاركين للدراسات المسهبة أن تتولى
التفصيل :

- في هذا الكتاب يفند ابن رشد آراء الفرق
المعروفة في عصره ، والتي اتهمها في فصل المقال
بأنها كانت السبب في انتشار البدع • أو هي
البدع نفسها •

● كالأشعرية - مثلا - التي حمل عليها أبو الوليد
لأن طريقته لا تؤدي الى يقين بوجود الله • فهي
ليست طريقة عقلية تصلح للعلماء أو الفلاسفة ،
وليست طريقة شرعية تصلح للجمهور •

● وكالصوفية التي يعتبرها ابن رشد طريقة تؤدي
الى اليقين • لآكنها ليست الطريقة الوحيدة أو
الأفضل • فهو يأخذ عليها انها لا تصلح الا

للخاصة ، أو لخاصة الخاصة • (اذ ليست كل
خاصة جديدة بالتصوف وقادرة على المجاهدة
والكشف) كما ينتقدها بأنها « لا تصلح للناس
بما هم ناس (١) » ولا تصلح للعمامة بطبيعة
الحال (٢) ••

● وكالمعتزلة الذين امتنع ابن رشد عن الخوض في
مذهبهم ، معتذرا بأن كتبهم لم يصل منها شيء
الى الاندلس (٣) فكان يضعهم في خانة الاشعرية
وينظر اليهم على هاذا الاساس الواهي • مع ان
اتجاههم كان اتجاها عقليا كاتجاهه •• وكان
حرىا به أن يعرفهم حق المعرفة ••

(١) اي يكونهم ناسا يعيشون في مجتمع ، يعملون ، يمتلكون الخ••
(٢) اما في كتاب تهافت التهافت (ص ١٣٢) فيعتبر ابن رشد
الصوفية اهد طريقين للادراك ، او لاتصال الانسان بالعقل
الفعال ، وهو اتصال ممكن على هاذه الارض ، هاذان الطريقتان
هما : طريق الادراك العقلي وطريق الحدس الصوفي ، لكن ابن
رشد كسائر المشائين يعتبر الطريق الاول هو وهذه الذي يمكن
للانسان بواسطته ان يتصل بالعقل الفعال ، لانه طريق العلم
واللظر •

(٣) كان هاذا طبيعيا بعد ان دالت دولة المعتزلة في المشرق ونهض
على انقاضهم المذهب الاشعري ثم الغزالي فلم يتسرب الى
المغرب سوى نظريتهما مع تمثيل من الحكام والفقهاء ومهاريتهم
لكل مذهب عقلي هناك •
- المؤلف -

معرفة الخالق :

في هذا الكتاب يعرض ابن رشد الطريقة التي
يعتبرها أفضل الطرق للدلالة على الخالق ، فيراها
في نهجين أو دليلين :

أ - دليل العناية : أو قانون العناية وملخصه :

ان ما في الكون من نظام وتناسق وانسجام يدل
على عناية الالهية وحكمة * والناظر في الكائنات
يرى ان كل شيء وجد لغاية ، سواء في ذلك الجماد
والنبات والحيوان *

ويعد هذا القانون من المسلمات اللاهوتية قبل
الاسلام * ويسمى بالأجنبية وبالمفهوم المسيحي
La grace divine * أما بالمفهوم الاسلامي ، وعند
علماء أصول العقائد الاسلاميين فهو يعني الآتي :

ان مرد الوجود كله : نشأة وتحولا ، وامتدادا ،
وتطورا ، الى الارادة الالهية الأزلية الابدية (١)
« فالارادة الالهية هي التي تبدع الكون ، وتوجده

(١) النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها د. صبحي الصالح ص ١٨٤
بيروت ١٩٦٥ ، والعناية الالهية بالمفهوم المسيحي ووفقا للعقيدة
الكاثوليكية مفادها : ان الله قد ندب الانسان الى تحقيق مصير =

بعد ان لم يكن شيئاً ، وهي التي تفنيه فيصبح
لا شيء (١) » . وقد ارتكز علماء الكلام المسلمون
على قانون العناية ، في البرهنة على وجوب ارسال
الأنبياء للناس من قبل الله .

أما الفلاسفة المسلمون ولا سيما الفيضيون
كالفارابي فقد أنكرو هذا القانون انسجاماً مع
فلسفتهم القائلة بقدوم العالم . وثانيها لايمانهم
بالوسائط بين الله والعالم : عند الفارابي الأفلاك
أو العقول العشرية المفارقة . وآخر هذه العقول :
العقل الفعال الذي ينتهي عنده الفيض . وهو
المدير لعالم الأجسام الأرضية . ومعنى هذا تنزيه
مطلق لله وفصله فصلاً تاماً عن العالم والعناية
المباشرة به . وابن رشد - كالفارابي وابن سينا -
من الفلاسفة العقلانيين الذين قالو بمبدأ الفصل من
أجل التنزيه وان الله لا يتصل بالعالم الا بواسطة
الوسائط تلك . وفي هذا نفي لقانون العناية
الالاهية بمفهومها اللاهوتي المدرسي .

= روحاني خالد ، أي انه تحبه الى المشاركة في الحياة الالهية الابدية
نفسها وذلك لا يتم الا عن طريق المسيح : طريق الالام والموت
والدناء . للتفصيل انظر موسوعة لاروس الفرنسية ج ٥ ص ٥٦٧ .
(١) معالم الفلسفة الاسلامية ط ٢ الشيخ محمد جواد مغنيسه ص
ص ٦٩ - ١٩٧٣ .

ملاحظة هامة :

مصر الفارابي وبعده استغلت الطبقة الحاكمة ر.صحاب المقائد الايديولوجية ، أسوأ استغلال وأبشعه قانون العناية الالهية فحولته من مفهوم اللاهوتي الفلسفي الى مفهوم اجتماعي طبقي : لقد فسروه على أنه يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية . فالطبقة الحاكمة أو العليا منحتها « العناية الالهية » أعلى هاذه المؤهلات ، ومنحت الطبقة الدنيا أدناها ثم قالو : إن ما تقرره العناية الالهية هو أمر نهائي لا يتغير ، حفاظا على مصالحهم وابقاء على مراكزهم كنفثة حاكمة مستغلة ، والهاء للطبقة المحكومة من الناس بأن هاذا القانون هو حكم الاهي مقدر عليهم ولا راد لحكم الله أما الواقع فقير ذلك تماما : لقد كانوا هم الذين يحددون مواهب الناس فيحجبون المعرفة عنهم ويبيحونها لأنفسهم . (١) . . .

وقد لاحظ الفارابي بحسه العقلاني الصافي

(١) للتفصيل انظر كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د. حسين مروه ج ٢ ٥٠٢ دار الفارابي ١٩٧٦ بيروت .

فساد هاذة الحتمية الطبقية فنأدى في مدينته الفاضلة
« بالملكات الارادية » وبضرورة تنميتها والانطلاق
من كونها غير مقدره من العناية الالهية . . كما
زعمت الطبقة الحاكمة . . وان صاحب هاذة
الملكات قادر على تغيير طبقته بها . . حين يطورها
ويغنيها . . وسيأتي ابن رشد ليدحض — كالفارابي —
هاذه الحتمية المزورة . .

يقول ابن رشد في كتابه هاذا موضعا دليل
العناية كما يفهمه : « أما الطريقة الأولى (ويقصد
بها دليل العناية) فتبني على أصلين : أحدهما ان
جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان
والأصل الثاني ان هاذة الموافقة هي ضرورة من
قبل فاعل قاصد لذلك مرید ، اذ ليس يمكن أن
تكون هاذة الموافقة بالاتفاق . . ولذلك وجب على
من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن
يفحص عن منافع جميع الموجودات (١) » .

ب — دليل الاختراع :

وفي كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة أخيرا ،

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية د: محمود قاسم ص ٩٠ - ٩١ ط٢
دار المعارف بمصر ١٩٦٧ .

دليل آخر اعتمده ابن رشد للبرهنة على وجود الخالق هو دليل الاختراع : أي الاستدلال بوجود العالم نفسه ، على وجود الخالق . يقول : « اما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات . . . اما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتقر ، انها مأمورة بالعناية بما هنا ، ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع ضرورة . . . وكل مخترع له مخترع . . . فيصح ان للوجود فاعلا مخترعا له . الخ . (١) » .

مذهب ابن رشد الفلسفي - الاتجاه العام :

أ - موقفه من أرسطو : كان ابن رشد شديد الإعجاب بأرسطو ، يمدحه المثل الأعلى للإنسان ، بل النموذج المتكامل للإنسانية جمعاء . يذكره في كل مناسبة ، ويقول عنه انه جمع من العلوم ما لا يجتمع عند بشر . . . بل انه ملك الالهي . وان القدماء كانوا لذلك يسمونه أرسطو الالهي . ويرى ابن رشد ان العناية الالهية هي التي أرسلت أرسطو

(١) هاتذا الدليل يوافق رجال الدين لانه دعوة الى النظر في جواهر الاحياء والاستدلال منها على وجود الله ، تماما كما يدعو القرآن في كثير من آياته .
- المؤلف -

ليعلمنا ما يمكن علمه • أما الباقي فلا يدركه
سواء ••

فكان بديهيا أن يوجه ابن رشد كل عنايته الى
شرح كتب أرسطو أولا • فاتبع لذلك ثلاثة أنواع
من الشروح : كبير ووسط وصغير •

ففي الشروح الكبرى : اسهاب وتممق واستقراء
وتتبع نصوص وجلاء غموض •

وابن رشد يمتاز بهاذن عن الفارابي وابن سينا
اللذين كانا — أحيانا — يمزجان نصوص أرسطو
بشروحهما وتعليقاتهما الخاصة •

وفي الشروح الوسطى ، كان ابن رشد يذكر
الكلمة الأولى من نص أرسطو ، ثم يشرح الفكرة •
أما في الشروح الصغرى ، فكان يعمد الى الايجاز
الشديد •

لهاذن المنهجية في الشرح لقب فيلسوفنا بالشارح •
وان فلسفة أرسطو دخلت أوروبا أول مرة عن
طريق كتب ابن رشد • فكانت شروحه هي الينبوع
الذي استقى منه كثيرون من فلاسفة أوروبا • ومنهم

القديس توما الأكويني الذي حمل لواء الحرب على ابن رشد بعد أن تتلمذ على يدي فلسفته مدة طويلة * هاذه الحرب - مع الأسف - لم تكن بدافع حماية العقل أو العقيدة ، بل بدافع الحماس الديني العاطفي وارضاء الكنيسة ليس الا ..

لم يكن أبو الوليد يعرف اليونانية * فاعتمد في قراءة أرسطو على الترجمات العربية المشوهة في بعضها ، والناقصة في بعضها الآخر ..

وإذا كان قد وقع في بعض أخطاء ، فبسبب الالتباس بين الأسماء اليونانية عليه * ولكنه يبقى رغم كل شيء أفهم وأعمق شارح لأرسطو من بين جميع الفلاسفة السابقين ..

ما فوق الطبيعة (1)

أو فلسفة ابن رشد الالهية :

وجود الخالق :

يرى ابن رشد ان أول ما ينبغي أن يُبتدأ به

(1) الميتافيزيك او العلم الالهي في اصطلاح الفلسفة القديمة ثم الوسيطة وكان يشمل فلسفة الوجود الكلي الشامل ، ولم يكن =

(في الفلسفة) هو التدليل على وجود الخالق ،
ومعرفته معرفة يقينية (١) لأن معرفة الله يجب
أن تكون سابقة على كل معرفة سواها . وقد بدأ
ابن رشد بعرض آراء الفرق الاسلامية المعروفة في
عصره بالأندلس ، فاذا هي :

أ - أهل الظاهر : ترى هاذه الفئة ان الوحي هو
الطريق الوحيد لمعرفة وجود الخالق ، وأنه يكفي
ان النبي قد أخبر بوجود الالاه لكي يؤمن الناس
به . وان العقل عاجز عن اثبات وجود الله . وهي ،
لذالك ، تحرم التأويل ، وتلتزم بظاهر الشرع
وتقف عنده .

وقد نعت ابن رشد هاذه الفئة بالجهل ، وبلادة
القريحة ، وضعف التفكير . غير أنه رأى ان العامة
من الناس يجب أن يحافظو على ما سم عليه من

= مقتصرًا على ما وراء الطبيعة فقط ، ولذلك سماه ارسطو بـ
« الفلسفة الأولى » أما العلوم التي تبحث مسائل الوجود الفاص
كالطبيعيات والرياضيات والاجتماعيات فكانت تسمى العلوم
الجزئية ، اطلب كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية
الاسلامية ج ٢ حاشية صفحة ٢٣٢ د حسين مروه نار الغارابي
بيروت ١٩٧٩ .

(١) أي تلك التي لا نتمهل الشك .

التقيد بالظاهر • ومن الافضل ألا تكشف لهم
الحقائق •

ب - الأشعرية : وهي فرقة كان مؤسسها
معتزليا ، ومعنى هاذا انها لا تزال تحمل بعض
الأفكار الموقولة والمبديء العقلية والمنطقية • فكان
لا بد لابن رشد من أن يواجهها بنفس سلاح العقل
والمنطق :

اعتمد الأشاعرة في اثبات وجود الخالق على
دليلين ونظريتين :

- أ - نظرية الجوهر الفرد (١) •
- ب - نظرية الواجب والممكن •

أما نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا
يتجزأ فقد ألمحنا إليها في حاشية الصفحة ٦٥ من
هاذا الكتاب ولا بأس من تلخيصها هنا :

ان أشياء العالم مركبة من جواهر فردة ، وهي
ذرات كل منها مؤلف من جوهر وصورة • والصورة
هي صفات دائمة التغير والتعاقب على الجوهر •

(١) فصل المقال ص ٢١ - ٢٢ •

وبما ان كل متغير حادث • فالكون المركب من هاذه
الجواهر والصور حادث • وكل حادث بحاجة الى
مُحدث •

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه النظرية غير
يقينية ، وانها معقدة ، حتى على الحاذقين بالجدل •
والرد هو : ان الحوادث اذا كانت لا تحصل الا بفعل
الله فأفعال الله — اذن — ملازمة للحوادث • فهي
بالتالي محدثة كذلك • وهاذا مستحيل •

أما نظرية الواجب والممكن فمفادها (كما
أشار اليها أبو المعالي أحد كبار دعاة الأشعرية) :

— ان كل شيء : اما أن يكون واجبا • واما أن
يكون ممكنا • وبما ان العالم ممكن • فمعنى ذلك
انه لا بد له من سبب جعله ممكنا • وجعله على ما
هو عليه الآن (١) •

(١) انظر الصفحة ٦٥ من هالذا الكتاب •

أما الفلاسفة وخاصة الفلوسفيون والافلوطينيون يقولون : الكون

فأض عن الواحد • والفيض واجب •

— الفقهاء والمتكلمون وخاصة الاشاعرة يقولون : الكون حادث

وليس قديما ولا قديما الا الله • اي ان الكون ممكن • والامكان

ينافي الفيض ••

— المؤلف —

ويرد ابن رشد : ان العالم وجد على ما هو عليه ، لأنه أفضل عالم ممكن • وحين أضاف ابن سينا الى الواجب والممكن واجبا ثالثا سماه : واجب الوجود بغيره (وهو الموجود بالفعل والممكن قبل وجوده) وقسمه الى وجود وماهية (أي وجود بالقوة ووجود بالفعل) ، رد عليه ابن رشد منكرا هاذم التفرقة ، متهما ابن سينا بالسذاجة • اذ ان ابن سينا - في رأي ابن رشد - قد ظن ان الوجود والماهية يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر ، وأن يوجد مستقلين في الخارج • وان الله خلق الماهية أولا ثم خلق الوجود (بالفعل) •

والحقيقة في رأي ابن رشد : ان الله خلق الماهية والوجود دفعة واحدة (١) • ويتابع ابن رشد تحامله على ابن سينا قائلا بأن نظريته هاذم ليست خاطئة فحسب • وانما هي خطر على العامة من الناس ، لأنها توهمهم ان الله ليس حكيما في خلقه • •

(١) في رأينا ان ابن رشد متعامل على ابن سينا في هاذم النقطة بالذات حين اتهمه بالسطحية والسذاجة : لان ممكن الوجود يختلف عن وجود ممكن •• ابن سينا يقول ان الموجود بالقوة ، موجود لدينا ، والماهية مادة دون صورة • والهوية مادة تلقت صورة واصبحت فعلا •• فأين هي السطحية - هنا - أو السذاجة ؟
- المؤلف -

اذ أنه كان من الممكن أن يكون العالم على شكل
أحسن من شكله الحالي . . وفي هاذا الوهم ، أو
الظن ، شك في حكمة الخالق . .

وهاكذا ، بعد ان استعرض ابن رشد طرق
الأشعرية والمعتزلة والصوفية وابن سينا والفارابي
ونظرياتهم في مسألة وجود الخالق ورفضها أو
نقدها ، قدم أبو الوليد دليلين على وجود الخالق ،
هما دليل العناية ، ودليل الاختراع . (وقد سبق
شرحهما قبل قليل) . وفي رأيه ، ان هاذين الدليلين
يمتازان بأنهما بديهيان لا تعقيد فيهما ولا غموض ،
وانهما يصلحان للخاصة والعامة :

فالعامة يقفون عندما يدركونه بحواسهم من
عناية الله بالكون وعباده فيدركون أنه لا بد له من
صانع . والخاصة يتعمقون ويدركون بالبراهين
العقلية وما يكتشفونه من أسرار في الكون ، ضرورة
وجود الخالق (١) .

(١) في رأينا أيضا ان ابن رشد لم يستطع ان يقدم شيئا جديدا
في هاذه المسألة ، اي انه لم يجعل الاعتقاد بوجود الخالق يقينيا ،
وانما رده الى عمليات فكرية ونتائج جدلية سواء في دليل العناية
او دليل الاختراع . . وتبقى المسألة دون حل . . . المؤلف -

وحدانية الخالق :

يأخذ ابن رشد على الأشاعرة - كما رأينا - طريقتهم الجدلية في اثبات وحدانية الله . لأنها ، في رأيه ، لا تؤدي الى اليقين . اذ قد اعتمدوا الجدل في اثبات وحدانية الله . فقالوا : لو فرض أنه وجد الاهان . فاما أن يتفقا . واما أن يختلفا . فان اتفقا فهما بمثابة واحد . وان اختلفا : فاما أن تتحقق ارادة أحدهما دون الآخر ، فيكون الثاني عاجزا . . . واما أن تتحقق ارادة كل منهما ، فينشأ عن ذلك محال . . . وابن رشد يسخر من هاذذا المنطق الجدلي . ويتابعه ساخرا فيقول : « لو كان هناك الاهان . فما الذي يمنع من أن يخلقا العالم بالتعاون أو التناوب . . . فيعمل أحدهما ويرتاح الآخر ! . . »

الا أنه يعود فيوضح ان اعتراضه هاذذا باطل أيضا . . .

ثم يورد ، بعد ذلك ان الدليل الصحيح على وحدانية الله هو الدليل البديهي الذي ورد في القرآن : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » .

فهاذا دليل يرضي فطرة العامة من الناس ، ويرضي العلماء ، ولا داعي للتعقيد الذي يشوش ايمان العامة . .

صفات الخالق :

كان المعتزلة ينفون الصفات عن الله . وكان تنزيه الله عنها حصيلة مبادئهم الخمسة المشهورة وقد دعو بالمعطلة (١) بل كان التنزيه نتيجة بديهية من نتائج اتجاههم العقلي العام ، اذ لا يعقل لكل من نهج نهجا عقلانيا في الالهيات أن يكون مشبها أو صفاتيا بحال من الاحوال . أما الأشاعرة فقد أقررو بالصفات التي وصف الله نفسه بها . ولاكنهم حذرو البحث فيها أو تفسيرها .

أما ابن رشد فكان يرى ان الله لا تدرك

(١) مقابل المثبتة أو الصفاتية الذين يثبتون لله صفات جبرية ازلية كما وردت في القرآن دون ان يؤولوها ، وهم اهل السنة والجماعة الاوائل ، وهاذه المبادئ هي : التوحيد - العدل - الوعد والوعد - المنزلة بين المنزلتين - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تشعبت المعتزلة وتوزعت عشرون فرقة ، الا ان خلافتهم كان حول الفروع لا الاصول - انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د. علي سامي النشار ص ٤٨٢ وما بعدها ط ١ ، دار المعارف بمصر - ١٩٦٢ .

صفاته ، ولا يمكن تحديدها تحديدا كاملا أو حتى نسبيا .. فهو : عقل ، واحد ، بسيط ، حي ، عليم .. الخ .. وهاذه الصفات لا تحدث كثرة في ذات الله : فهو عليم لأنه يعقل ذاته .. وهو حي لأن عمل العقل حياة .. وهو بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى قوة والى فعل .. وهو واحد بمحصل ان الصفة هي عين الموصوف .

فهاذه الصفات ليست بالتالي كثرة ، بل انها هي الذات نفسها ، وهي واحدة .

العلم الالاهي :

كان أرسطو يرى ان الله عقل محض ، لا يعقل الا ذاته ، فهو بذالك بعيد عن عالم الكون والفساد ، ليس من شأنه أن يعلم ما يجري فيه على وجه التفصيل ..

والفلاسفة المسلمون الذين تأثرو بأرسطو حاولو أن يوفقو بين مفهومه لعلم الله ومفهوم الدين ، فقالو : ان الله يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكلييات (١) أو هو يعلمها على نحو كلي

(١) وفقا لنظرية الفائق المستمر التي قال بها علماء الكلام والتي تفسر وجوب علم الله بالجزئيات ، - المؤلف -

كما قال ابن سينا • ثم جاء الغزالي فتمسك بهاذا القول وكفر به الفلاسفة مستنتجا منه انهم ينكرون علم الله بالجزئيات مع ان الفلاسفة لم يقولوا بهاذا صراحة •

لذلك رد ابن رشد على الغزالي ردا عنيفا - كما سبق القول - لأنه قوّل الفلاسفة ما لم يقولوه ، ونسب اليهم ما لم يصرحو به • والقضية عند أبي الوليد هي : ان علم الله لا يوصف لا بالجزئي ولا بالكلّي • اذ أن معرفة الله لذاته تفترض معرفته لكل شيء ، لأنه يشتمل على علم كل شيء في ذاته (١) •

وعليه ، يرى ابن رشد أنه لا يصح اعتبار علم الله جزئيا أو كليا • كما يرى ان العقل البشري عاجز عن فهم كيفية علم الله • وان هاذه المباحث يجب أن تحصر في الخاصة وحدهم دون الجمهور •

خلق العالم :

قال أرسطو يقدم المادة ، أي يقدم العالم ، وقال

(١) هاذا القول يشبه قول الصوفية في انه لم يكن في البدء سوى الله ، وهو الان على ما هو عليه ، - المؤلف -

الفلاسفة المسلمون بنظرية الفيض الأفنوطيني (١)
وهي نظرية تعود في مضمونها الى القول بقديم
العالم • وقد كفرهم الغزالي في ذلك كما علمنا •
أما علماء الكلام فقالوا : ان الله خلق العالم •
فالعالم محدث •

أما ابن رشد فيوافق الغزالي في رفضه لنظرية
الفيض • الا أنه يحاول أن يوفق بين أرسطو
وعلماء الكلام • فيرى ان الخلاف بين الفريقين
خلاف حول الألفاظ •

وبيان ذلك : ان هناك ثلاثة أصناف من
الموجودات : (كما سبق والمخنا الى ذلك) •
طرفان وواسطة : فالطرف الاول هو هاذ
الكائنات الجزئية التي نراها ، ونعلم أن لها سببا ،
وانها حدثت في الزمن • وأنها محتاجة الى مادة
سابقة لتوجد • وقد اتفق علماء الكلام والفلاسفة
على أن هاذه الكائنات محدثة •

والطرف الثاني : هو الموجود الاول الذي لم
يتقدمه زمان • ولا يحتاج الى مادة سابقة ، أو علة
فاعلة • وهو الله •

(١) او ما يسمى بالصدر والاشراق •

وقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على أنه
قديم •

بقيت الوساطة • أو الطرف الأوسط : وهو
وجود العالم : هل هو قديم أو محدث ؟

يحل ابن رشد هاذا الاشكال أو الخلاف بقوله :
ان العالم مخلوق من العدم ، وفي غير زمن • اذ أن
الزمن نشأ من حركة العالم :

على هاذا الاساس العالم قديم ، لأنه غير مسبوق
بزمن •

ومحدث لأنه مخلوق من عدم ، وانه ليس علة
نفسه ، بل صادر عن علة • • وهاكذا فالخلاف بين
الفلاسفة والمتكلمين في هاذه المسألة ليس جوهريا (١) •

النفس وقواها :

بما أن ابن رشد لا يخرج عن مفهوم أرسطو
للنفس وتقسيماتها المختلفة من حيث تنوع قواها

(١) اخذ القديس توما الاكويني نظرية ابن رشد في القول بخلق العالم
من العدم ، دون أن يعترف انها لابن رشد • - المؤلف -

وعلاقة كل قوة من قوى النفس بما يجاورها في
الجسد أو يتصل بها على سبيل الكمال والاستكمال .
فبعض هاذة القوى كمال لبعض، وبعضها موضوعات
لبعض ، كالحاسة التي هي كمال للغاذية وكالغاذية
التي هي موضوع (أو مادة) للحاسة وهاكذا . .

لذلك رأينا ألا ندخل في تفصيلات ابن رشد
لهاذة القوى - هنا في هاذا الكتاب - أولا : لضيق
المجال . وثانيا تحاشيا لتكرار نظريات في قوى
النفس نراها عند أرسطو تارة وعند الفارابي وابن
سينا تارة أخرى على شيء من الاختلاف حيناً وعلى
كثير من التوافق والتطابق أحياناً . فكان المتأخر
ينسخ عن المتقدم ولا يزيد شيئاً (١) ذا بال .
مكتفين بالتوقف عند العقل ، والعقل الفعال بصفة
خاصة ، فان لابن رشد فيهما تحليلات وتعليقات
هامة . وأبو الوليد حري بهما جدير . . أليس هو
فيلسوف العقل في الاسلام ؟

(١) للوقوف على تفاصيل آراء ونظريات ابن رشد في النفس وقواها
انظر الكتب والمراجع التالية : تهافت التهافت - ابن رشد
والرشدية - ابن رشد فيلسوف قرطبة ابن رشد للعقاد - تاريخ
الفلسفة العربية ، جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ج٢ هنا
فاخوري وغيليل الجسر - دائرة المعارف ج٣ - دراسات في الفلسفة
الاسلامية د، محمود قاسم ، الخ . .

العقل :

ينطلق ابن رشد في تحليله للعقل البشري والنظر في أنواعه المختلفة من هاذا التعريف الجامع : العقل هو ادراك الموجودات بأسبابها . « وان حال من رفع الاسباب كحال من رفع العقل » وأبطل العلوم جميعا . والادراك نوعان : كلي وشخصي أو جزئي .

ومعنى الكلي أن الانسان يدرك الكليات أو المعاني العامة مجردة من الهيولى . غير ان ابن رشد ينتهي الى القول بأن هاذا التجريد له صلة ما بالهيولى . فيقول : « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي ان الكلي موجود في الجزئي . والجزئي هو الموضوع الفعلي لهاذا الكلي . والا لا يمكن وجود الكلي خارج النفس (١) .

وواضح اننا - في عملية الادراك - نبدأ بتخييل أفراد هاذه الكليات : نتخييل صورها . ومن هاذه الصور المتخيلة نصل الى استخراج صورها المحسوسة

(١) كما يقول الملائون في نظرية المثل ، وهاذا غير معقول على الاطلاق إذ لا كليات خارج النفس .
- المؤلف -

على الشكل والمقدار الذي تسمح به امكاناتنا العقلية والادراكية الخاصة • ومن هنا تتمايز المعقولات من شخص الى شخص • والا لكان المعقول منها عند جميع البشر سواء لعدم اشتراك التخيل والاحساس الشخصيين في ادراكها (١) وكان الحفظ والنسيان سيان ، والجهل والمعرفة بمنزلة واحدة ••

قوة النطق :

ولكي تتم عملية الادراك التي بدأت بتخييل مفردات الكلمات ثم باستخراج صورها المحسوسة ، كان لا بد من قوة أخرى ضرورية للانسان وحده دون الحيوان ، هي قوة النطق التي ندرك بها المعنى الكلي والماهية • وهي قوة فوق قوى الاحساس يدرك بها الانسان المعاني مجردة من الهيولى «ويركب بعضها الى بعض ، ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم من ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده ، وذلك اما من جهة الاضطرار فيه ، واما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جمعت في الانسان هاذه القوة ، أعني قوة النطق ••• » •

(١) للتفصيل انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة ده ماجد فخري
ص ١٠٨ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ •

أما الحيوان فليس بحاجة إليها إذ هو « يتحرك من المحسوس الى المحسوس » • وهذا المحسوس اما حاضر واما غائب « فالواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخييل فقط ، إذ كان ليس هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان الى ادراكها (١) » •

وتقسم قوة النطق — عند ابن رشد — الى قسمين : قوة نظرية وقوة عملية وبتعبير آخر : عقل نظري ، وعقل عملي •

العقل النظري :

يقول ابن رشد : « واما العقل النظري أو القوة الأولى فيظهر من أمرها أنها الالهية جدا ، وانها انما توجد في بعض الناس المقصودين بالعبادة في هذا النوع •

ولما كان الاختلاف شديدا بين المشائين في قضية العقل النظري فقد أراد ابن رشد أن يحسم — كمادته — ماذا الخلاف فبدأ بالمقابلة بين الصور الهيلوانية والمعقولات فوجد للصور الهيلوانية

(١) تلخيص كتاب النفس من ٢٨ وما بعدها •

(المعاني الشخصية) أربع خصائص :

- أ - ان وجودها تابع لتغير في الذات .
- ب - انها متعددة بالذات بتمدد الموضوع ، ومتكثرة بتكثره .
- ج - انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة ، وشيء يجري منها مجرى المادة .
- د - ان المعقول عنها غير الموجود .

في حين ان صور المعقولات تمتاز عن المعاني الشخصية بأن وجودها المعقول هو نفس وجودها . . وان ادراكها غير متناه لأنه تجريد للصور من كثرة محدودة .

كل ماذا الفعل وتلك القوة في التجريد لا يمكن أن تكون الا لقوة غير هيولانية . وعظمتها أن المدرك فيها هو الادراك نفسه . . أي ان العقل يعقل ذاته . أما في الحس فلا . .

وابن رشد - لهاذا - يرى ، كابن سينا ، والفارابي ان « العقل يتزايد مع الشيخوخة » ، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك .

— وبما ان حصول المعقولات يحدث بعد الحس والتخيل ، فمعنى ذلك انها ليست موجودة بالفعل دائما . حتى تلك التي تأتينا ولا ندري متى أتت ولماذا ، فانها أيضا مرتبطة بالحس والخيال .

— بهذا المفهوم الأرسططاليسي للمقل النظري راح ابن رشد يفتد مبدأ التذكر الأفلاطوني ، الذي يقول ان المعقولات موجودة بالفعل دائما وخارج النفس . . وما التذكر الا ادراك لما نسيناه منها . . كما فند رأيا لابن سينا يقول ان في النفس أوليات فطرية تحصل بغير اكتساب .

— أما العقل الهولاني — عند ابن رشد — فهو استعداد مجرد من الصور ويسميه القوة القابلة . والمعنى الحاصل في هاذه القوة القابلة هو العقل بالملكة . ثم الصورة المجردة من المادة وهي العقل بالقوة .

وماكذا لا بد للمعرفة العقلية من معقول وعقل وعقل .

والفرق الوحيد بين العقل والحس هو :

— ان موضوع الحس خارج عن النفس .
 — اما موضوع العقل ففي النفس بعد أن تجرده من

• الحس

فنحن اذن بحاجة الى عقليين على الاقل لكي تتم
عملية الادراك التام :

– عقل فعال يحدث فينا المعقولات (كي لا يقول
ابن رشد يفيضها علينا) •

– وعقل منفعل يُحدث فيه العقل الفعال هاذ
المعقولات (كي لا يقول ابن رشد تشرق عليه)
لأن أبا الوليد لا يؤمن بالفيض ولاكنه متأثر به •
وهاذا العقل المنفعل المنفرد يعود بعد الموت الى
العقل الفعال الواحد ويفنى فيه ، وبين الفعل
والانفعال تحدث عقول أخرى كالعقل بالملكة
والعقل بالفعل والعقل الهولاني والعقل المستفاد
والعقل القدسي (عند ابن سينا) •

العقل العملي :

وهو قوة مشتركة لجميع الناس ، لا يختلفون
فيه الا بالنسبة • فهاذا عاقل ، وذاك أعقل ، وذاك
أقل عقلا • وهاذا العقل العملي فاسد في نظر ابن
رشد ، لأن معقولاته تحدث بالتجربة • والتجربة
يباشرها الاحساس ثم التخيل • ومعنى ذلك ان

هذه المقولات مرتبطة في وجودها بوجود الاحساس
والتخيل « فهي حادثة ، ضرورة ، بحدوثها ..
فاسدة بفساد التخيل » . والفرق الحاصل بين
الانسان والحيوان في قضية الاحساس والتخيل ان
« التسديس عند النحل والحياكة عند العناكب
حاصل بالطبع والفريزة لا بالاستنباط شيمة
الانسان . ولذلك فلا نرى النحل يتصرف
بمسدساته أو يغير فيها . ولا العناكب .

والمقل العملي غير مفارق . أما المقل النظري
فمفارق كما رأينا .

العقل الفعال :

قبل الدخول في عرض مفهوم ابن رشد للمقل
الفعال لا بد لنا من التنويه بأن النظرية الأرسطية -
التومستية (١) في المقل الفعال لم تظهر ظهورا
واضحا في الاسلام الأول . ثم وردت ورودا عابرا
في تصانيف بعض الصوفية عند تفسير آية النور

(١) نسبة الى فيلسوف المدرسين اللاهوتيين في أوروبا : القديس
توما الأكويني ، انظر كتاب فلسفة الفكر الديني ص (٢٥) الترجمة
العربية ، ج٢ ترجمة د. صبيح الصالح والاب فريد جبر دار
العلم للملادين بيروت ١٩٦٩ .

من سورة النور « الله نور السماوات والأرض »
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح • المصباح في
زجاجة • الزجاج كإنها كوكب دري يوقد من شجرة
مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد نورها
يضيء ولو لم تمسه نار ، نور على نور » •
فتشبيه الله ذاته بنور السماوات والأرض جعله
عند الفلاسفة المسلمين بمنزلة النور الطبيعي الذي
أشرق الله به عن ذاته فتلقته كل نفس بشرية •

وقد اختلف مفسرو القرآن وعلماء الكلام في
تفسير هذه الآية • فمنهم من قال ان الله أراد به
نوره الذي قدفه في قلب محمد • ومنهم من قال ان الله
أراد به نوره الذي ألقى شعاعا منه في كل نفس
بشرية • وللفارابي وابن سينا نظريات وتفسيرات
طويلة حول مفهوم هذا النور أو هذا العقل الإلهي
الواقع على تخوم ما دون فلك القمر — على حد
تعبير الفارابي — والذي يهب الصور للعقل المنفصل •
والعقل الفعال عند ابن رشد عقل مفارق للمادة
من حيث هو جوهر ، فله بهاذا وجود أسمي • كما
أن له وجودا غير مفارق من حيث أنه محرك للعقل
الهيولاني الذي يحتاج في وجوده الى عقل موجود
بالفعل دائما • وهذا العقل موجود بالفعل دائما

سواء عقلناه أو لم نعقله فهو كالشمس المشعة على جميع الكائنات ، فإذا لم يأخذ منها كائن ما بعض أشعتها فليس معنى هاذا أنها غير موجودة .

أما كيف يتصل العقل البشري بالعقل الفعال فكالاتي :

عندما تصبح الصور المتخيلة معقولة بالفعل يصبح بإمكان العقل الهيلولاني أن يعقلها . ويتم ذلك بواسطة نور العقل الفعال المشع على الدوام .

هاذا الاتصال يمكن أن يتم على هاذه الارض لا بعد الموت كما كان يعتقد بعض الفلاسفة . حتى اذا تم كان ذلك « بالجملة موهبة الالهية » اذ « يكون هاذا الوجود مباينا للوجود الذي يخص الانسان بما هو انسان ، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت ، وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ، ما يوجد ، حتى يقال : انه قد عرج بأرواحهم » . أما من أين ؟ فعن طريقين - كما عند اسلافه - طريق الادراك العقلي ، وطريق الحدس الصوفي . أما هو فلا يرى ان طريق الحدس الصوفي يوصل فعلا الى الادراك والمعرفة الحقيقية بل طريق الادراك العقلي وحده .

ويجب أن نلاحظ هنا مدى الشقة التي تفصل بين ابن رشد وسائر الفلاسفة الاسلاميين في مسألة العقل الفعال : فقد ذهب هاؤلاء ، من الكندي حتى ابن سينا الى أن هاذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ، ويدخل في عداد المحركات التي تحرك الافلاك (الاجرام السماوية) فاستحال بحسب فهمهم أن يوجد في النفس ، أو يمت اليها بأكثر من صفة عرضية .

أما ابن رشد فعنده : ان هاذا العقل بالاضافة الى كونه جوهرًا مفارقًا ، من حيث ماهيته ، هو صورة للعقل الهيلولاني من حيث فعله ، وان له بالنفس علاقة جوهرية (١) .

أما ما يعترى الصوفية من تعطيل للحواس — أثناء المجاهدة ثم الكشف فتلك حال يكتسبونها على حساب سائر القوى . واذا عدت كما الاهيا للمتصوف الا أن ابن رشد لا يعتبره كمالا انسانيًا ما لم يكن كمالًا طبيعيًا . يقول : « لو كان (الحدس الصوفي) كمالًا طبيعيًا لكانت سائر قوى النفس

(١) ابن رشد : فيلسوف طرقة د. ماجد فخري من ١١١ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٢٠ .

والمعقولات الهيولانية لها مدخل ما في وجود ذلك
الكمال » .

ومن نعم الله وسعادة الانسان - يقول ابن
رشد ، ان طريق الاتصال بالعقل الفعال مهده
ميسور لكل منا . وهو طريق تصاعدي يبدأ
بالمحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور
الخيالية ، ثم الصور المعقولة .

اما الطريق التنازلي (أو الهابط) فهو أن
نفترض وجود هذه الصور المعقولة وان بإمكاننا
اكتسابها . . . وهذه موهبة الالهية لا تتيسر لكل
منا . بل للسعداء منا فقط . وهذه القوة النظرية
كان قد وصفها ابن رشد بأنها « الالهية جدا »
ولذلك نراه ينتهي أخيرا الى تبنيها دون غيرها ،
في هذا المجال ، وهي من أعاجيب الطبيعة . قال
ابن رشد واصفاً العقل الفعال : « ولما كان العقل
كما يقول الذي بالفعل منا ليس شيئا أكثر من
تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم .
وفي جزء ، جزء منه . ومعرفة شيء ، شيء مما فيه
بأسبابه البعيدة والقريبة ، حتى العالم بأسره ،
وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهاذا

العقل منا غير تصور هاذة الأشياء التي ها هنا .
 لآكن يجب أن يكون يعقل هاذة الأشياء بجهة أشرف ،
 والا لم يكن ها هنا مغايرة بيننا وبينه . وكيف لا
 وقد تبين ان العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد
 لتشبهه بالهيولى (١) ومعقوله هو أزلي في غير
 هيولى . ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله
 (أي بعقله) الى الحواس ، ولذلك متى عدنا
 حاسة ما ، عدنا مفعولها (٢) . وكذلك متى
 تعذر علينا خبر شيء ما ، فاتنا معقوله ، ولم يكن
 حصوله الا على جهة الشهرة . وكذلك يمكن أن
 يكون ها هنا أشياء مجهولة الاسباب بالاضافة اليها ،
 هي موجودة في ذات العقل الفعال . وبهاذه الجهة
 أمكن اعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الانذارات
 الآتية (في المستقبل) « . . . » الى أن يقول :
 « وكذلك يلزم في الثالث والرابع ، الى أن ينتهي
 الأمر الى المبدأ الاول ، وكذلك يخص المبدأ الاول
 انه لا يعقل شيئاً بالمناسبة (٣) فلذلك لا يعقل

(١) الهيولى - في الاصطلاح - هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض

لذلك الجسم من الاتصال والانفصال .

(٢) يقول أرسطو « من فقد حاسة ما فقد علما ما » .

(٣) المناسبة هي المشاكلة والمشابهة والمشاركة . انظر تاريخ

الفلسفة العربية د: جميل صليبا هاشية ص ٥٣١ دار الكتاب

اللبناني بيروت ١٩٧٣ .

معقولاته بنقص ، بل عقله أشرف العقول ، إذ كانت ذاته أشرف الذوات ، ولذلك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بل هو الشريف باطلاق من غير مقايسة » .

الفلسفة الطبيعية

وضع ابن رشد عدة مؤلفات في الحركة والسكون والزمان ، والنفس والعقل ، والمادة والصورة ، وما الى ذلك . كما بث أكثر نظرياته حولها في كتبه الأخرى . وقد اضطررنا - هنا - الى تركها ، جملة ، لضيق المجال ، ولأننا وقفنا على أكثرها في ردوده على الغزالي عبر كتابه : تهافت التهافت . علما بأننا لا نؤلف ، بهذا الكتاب ، موسوعة فلسفية تتناول كل جوانب فلسفة هاذا الفيلسوف المبقرى وما أغزرها ، بقدر ما نحن نمهد لتلك الموسوعة المتيدة . فليمذرنا القراء الكرام .

الفلسفة العملية

سياسة وأخلاق

من الواضح ان ابن رشد قد اطلع على جمهورية أفلاطون دون سواها من مؤلفات الفلاسفة اليونان

ولا سيما كتاب السياسة لأرسطو . ذلك ان كتاب
السياسة لم يكن قد ترجم بعد الى العربية أيامه .
وهو لم يكن يجيد اليونانية ليطلع عليه مباشرة .

فاكتفى بشرح وتلخيص « الجمهورية »
و « الأخلاق الى نيقوماخس » والأصح اكتفى بشرح
جوامع جالينوس للجمهورية المترجمة الى العربية (١) .
ومهما يكن فان ابن رشد الارسططاليسي الملتزم لم
يكن بعيدا عن مشائيته في تفسيره وتأويله للمبادئ
الأخلاقية والمفاهيم السياسية المثالية الواردة في
الجمهورية . فقد قاده نهجه العقلاني واتجاهه
المادي والواقعي الى تطبيق بعض تلك المفاهيم
والمبادئ على الوضع السياسي والاجتماعي الراضح
تحت وطلاته بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة
دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون
يجسدونها .

يبدأ ابن رشد - كمادته في البحث - بوضع
تعريف لما يبحث ونقاط رئيسية لكل ما يتصل به
البحث من علوم وفنون (وهي عادة أرسطو) في

(١) ترجم جوامع الجمهورية الى العربية حين بن اسحاق .

ما يضعه من نظريات وأبحاث • وفي العلم السياسي يقول انه علم تختلف مبادئه عن موضوع العلوم النظرية والطبيعية والالاهية • • فهذه العلوم القصد منها المعرفة فقط • وإذا كان لها من قصد آخر فيأتي على سبيل الاضافة أو العرض •

أما العلم السياسي فمبدأه الارادة والاختبار وغرضه العمل • وبمقدار ما تكون هاذم المبادئ عامة أو مثالية بمقدار ما يخف فيها الجانب العملي أو التطبيقي • وهاذا ما جرى للفارابي في المدينة الفاضلة حيث وضع فيها نظريات طوباوية ولم يضع مبادئ وقوانين عملية تصلح لأن تكون دستوراً لدولة على الأرض •

ويقسم ابن رشد المبادئ العملية قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الارادية والسلوك وعلاقة كل منها بالآخر (١) • وقسم يفحص عن الوجه الذي ينبغي أن تغرس عليه هاذم المبادئ في النفوس ، وكيفية اقامة انسجام بينها فيها •

يمثل القسم الاول كتاب الاخلاق الى نيقوماخس •

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د. ماجد فخري من ١١٩ المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٢٨ •

ويمثل القسم الثاني كتاب السياسة لأرسطو الذي لم يشرحه ابن رشد « لأنه لم يصل إلينا » كما يقول . وكتاب الجمهورية لأفلاطون الذي شرحه ، ومهد له بقوله : ان الكلمات الانسانية على أربعة وجوه :

الفضائل النظرية – الصناعات – الفضائل الخلقية – الأفعال الارادية . والثلاث الاخيرة من أجل الأولى وفي خدمتها . وهاذه الكلمات يصعب جمعها في واحد ، لذا يرى ابن رشد ان من الأسهل جمعها في عدة أشخاص .

وهاذا ما نوه به الفارابي عند حديثه عن صفات الرئيس قائلا انه لا بأس من توزيعها ، في أكثر من رئيس ، وهاذا تأثر واضح من الفارابي بكتاب الجمهورية .

ولا تحصل تلك الكلمات للانسان الا بمساعدة الأقران ومعاونتهم . فهو لذلك كائن مدني بالطبع (١) وهو في الضروريات أحوج منه في

(١) كما جاء في ترجمة وشرح ابن رشد لكتاب جوامع سياسة افلاطون

الكلمات الى غيره • ويشترك الحيوان معه في هاذا
• الشأن

وبما ان هاذه الكلمات صعب جمعها في واحد
كان على الانسان أن يتقن كمالا واحدا أو
« تخصصا » واحدا يبرع فيه (١) •

وكما قال أفلاطون — كذلك ذهب الفارابي —
الى أن صلة هاذه الفضائل بأفراد الدولة تشبه صلة
النفس بأجزائها (أي قواها) • أما العدالة في نظر
ابن رشد فإنها « اقتصار كل فرد على تكلف الاعمال
التي يحسن لها بالطبع • ولا يمكن ذلك ما لم تكن
أجزاء الدولة خاضعة لما يمليه العلم النظري (أي
الفلسفة) •

ومن هنا قال أفلاطون ان هاذا الجزء ينبغي أن
يكون حاكما • وتأثرا منه به قال ابن رشد بأن
أفضل الأنظمة التي تصلح للناس هو النظام
الجمهوري •

وكأنه كان يقول بفصل الدين عن الدولة حين

(١) الجمهورية من ٣٧٠ •

قال : ان الفلسفة (والحاكم فيلسوف) من شأنها أن تعلم الفضائل النظرية ، أما الدين فله أن يعلم الفضائل العملية (المعاملات) وهو يرى كأفلاطون والفارابي أن رئيس الجمهورية يجب أن يكون ممن عاشوا في رحاب الفكر والفلسفة ومارسوهما • والخلفاء الراشدون هم في نظره أقرب الحكام الى هذا المستوى من الميثس والممارسة • ولهذا فقد حمل على النظام التيوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولا نظام « الشورى » الجمهوري الى نظام استبدادي ، مما أدى الى تفسخ الدولة الاسلامية وقيام الاضطرابات والثورات •

وهو يرى - كابن باجة من قبله - ان النظام الجمهوري اذا ساد لا يعود الناس بحاجة الى قضاة وأطباء لأنه يصبح خاليا من كل افراط وتفريط (١) ولأن الفضيلة ، هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات •

وابن رشد - كأفلاطون - يرى ان الحكام لا بد

(١) تاريخ الفلسفة العربية د. خليل الجبر وهذا ماخوذ من ٤٢٤ ج ٢ بيروت ١٩٥٨ •

لهم - أحيانا - من الكذب الابيض (١) . . اذا كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك . « اذا ما من مشرع الا ويلجأ الى الأساطير الكاذبة ، لأنها ضرورية في بلوغ الجمهور السعادة » على حد قوله .

ولاين رشد رأي مواعظي تربوي طريف هو ان ادب التكسب وشعر الغزل والمجون مضر جدا خاصة حين يلقن « للصبية منذ نعومة أظفارهم لأنها تحول دون التمرس بحياة الجنديية . . » ومثل هذه المفاسد تكثر في أشعار العرب (٢) .

أما الرأي التربوي الأصوب والذي اقتبسه أو حاكى به أفلاطون هو ان الموسيقى والرياضة البدنية ذات أثر بعيد في توطيد أسس الفضيلة في نفوس الناشئة ، شرط ألا يكون طلبهما غاية بحد ذاته . . وشرط ألا يسرف الانسان فيهما مخافة أن ينقلب المراد منهما الى نقيضه .

(١) وهو الكذب البريء الذي لا ضرر منه .
(٢) أما شعر الفصاحة والحكمة والفروسية فيأمر بتعليمه وترسيخه في نفوس أبناء الدولة ، لا سيما وهي دولة الفضيلة تلك التي يدعو إليها ابن رشد على غرار الأفلاطون .

وكانه كان يوحى لنيتشه بفلسفة القوة حين قال
ان الدولة يجب ألا تأبه لضعاف الاجسام والنفوس .
ويكفيها طبيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد
يولدون وفيهم عاهة طفيفة . كما يكفيها قاض
واحد يصلح من يمكن اصلاحهم بالتربية أو
القصاص . والذين لا يمكن اصلاحهم يأمر
بقتلهم ألا تعتبر أقوال نيتشه بهذا الخصوص
صدى لصوت ابن رشد ؟ يقول نيتشه : « الضعفاء
يجب أن يموتو ويجب أن نساعدهم على الموت . .
وإذا سمح لهم القوي بالبقاء فلمجرد خدمته . . »

نظرة ابن رشد الى المرأة :

في آراء ابن رشد ونظرياته كثير من العقلانية
والواقعية والنظرة الجديدة للحياة والاحياء .

وماذه نظرته التقييمية للمرأة فيها كثير من
الحداثة ، لأن فيها كثيرا من الصدق ، والنظرة
الفلسفية المجردة من ملابس واقع المرأة في عصره .
نظر اليها من حيث تكوينها الجسدي ، وباعتبارها
كائنات عاقلات ذا مواهب متعددة كالرجل . فوجدها
بل وجدهما واحدا من حيث الطبيعة والقوى .

وهي ان كانت دون الرجل من حيث كمية بعض القوى فهي تزيده في بعضها الآخر كما وكيفيا : تتفوق عليه في الموسيقى والتربية والخدمات الاجتماعية والخياطة والنسيج واحتمال الآلام ويمكن أن تصل مثل الرجل الى الحكم وأن تكون فيلسوفة . المهم في نظره أن نطلق جناحي المرأة وأن نحطم القيود التي كبلها بها مجتمع يسود فيه حكم الرجل الجاهل أو غير الفاضل وغير العادل . يقول ابن رشد : « ان حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط . وما ذلك الا لأن حال العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلي ، فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات ، فهن عالة على أزواجهن . وقد كان ذلك سببا في شقاء المدن وهلاكها بؤسا ، لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين ، فهن ثلثا مجموع السكان ، ولاكنهن يمشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بمعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري » .

ليست هي الافكار الاصلاحية المعاصرة التي
نادى وينادي بها رواد الاصلاح الاجتماعي في العالم
الثالث اليوم ؟

أكاد أسمع وأقرأ المعلم بطرس البستاني وقاسم
أمين وجبران من خلال ابن رشد : فالأفكار
النهضوية لاصلاح شأن المرأة هي نفسها • وحتى
النبرة نفسها والغيرة بل والثورة على واقع المرأة
المزور تكاد تكون بنفس الدرجة من الغليان
والتوتر مع ميل شديد الى العقلانية وترجمة الواقع
ترجمة علمية صحيحة لا خيال فيها ولا مثالية •
الرئيس :

ان مجتمعا يتصوره ابن رشد من خلال
ترجمته لجوامع سياسة أفلاطون ويصوره لا كما
شاء أفلاطون في جمهوريته ، بل كما يشاؤه هو ،
مجتمع لا شك عاقل ومقول ، ومبني على الفضيلة
الممكنة لا المتخيلة • مجتمع كهذا يبدو لي أكثر
واقعية من الجمهورية التي رسم هيكليتها أفلاطون
ووضع طبقاتها وشروط العيش فيها •

والفرق بينه من جهة وبين أفلاطون والفارابي
من جهة ثانية هو أنه ظل في شرحه وفهمه لآراء

أفلاطون السياسية أرسططاليسيا ، وحين علق أو نقد
أو مهد ، فعل ذلك بالروح والمقل والمنطق
الأرسططاليسي . أما أفلاطون فقد صور جمهوريته
كما تصورها فكره الفلسفي المثالي وظل مقيدا
بنظرياته في « المثل » والفيض فجاءت تجسيدها
لفلسفته لا للواقع المعاش . وماكذا فعل الفارابي
الذي لم يستطع أن يتحرر - في مدينته الفاضلة -
من طوباويته وتصوراته للمقل الفعال ونبوة
الحاكم وامامته .

ونظرة واحدة على الخصال التي يوجب ابن
رشد توفرها في الرئيس ، تظهر لنا كم كان أبو
الوليد عقلانيا في اختيارها رغم تقيده بمقترحات
ونظريات أفلاطون بهاذا الخصوص .

فحين حدد أفلاطون فئة الرئيس وطبقته
الذهبية (١) وحتمية انبثاق الحكام منها من دون
الطبقة الفضية (التجار) أو النحاسية (الحراس)
قال ابن رشد بإمكان انبثاق الحكام من هاتين
الطبقتين . .

(١) ويقصد بها الفلاسفة .

انها روح فيلسوف يؤمن بالانسان، وان مؤهلات
هاذا الانسان هي التي تعين طبقته ، لا أصله ولا
نسبه ولا ماله .

فما دام سكان الدولة جميعا « اخوة انبثقو من
بطن أم واحدة هي الارض » فلا فرق بينهم وان
تمايزو . والمعيار الاخير الموصل الى الرئاسة هو
المواهب وتنميتها بمحبة الحكمة واكتناز المعارف
من كل نوع .

هاذه المواهب والنخصل هي :

- أ - محبة العلوم النظرية ، والالمام بماهية
الأشياء على حقيقتها .
- ب - حسن الذاكرة ، وقلة النسيان .
- ج - حب الصدق ، وكره الكذب .
- د - بغض الذات والاعراض عنها .
- هـ - العزة في الحق وكبرياء النفس .
- و - الشجاعة (دون تهور) لا يثني عزيمة عن
الحق مرض أو لذة أو اكراه .
- ز - الاقبال على الخير بملء العزيمة والحرية .
- ح - البلاغة وحسن العبارة .
- ط - الفطنة، والقدرة على اقتناص الحد الاوسط

بأيسر وجه (١) وهي خصال كما ترى قال
 بها أفلاطون ولاكنها جاءت معدلة من قبل
 ابن رشد لتتناسب مع فكره الأرسطي . كما
 جاءت - بالطبع - متطابقة مع صفات الرئيس
 التي اقترحها الفارابي متأثرا هو أيضا
 بأفلاطون وجمهوريته غير ان تأثر أبي نصر
 جاء أقوى من تأثر أبي الوليد . أبو الوليد
 كان مترجما شارحا ومعلقا وناقدا ،
 لأفلاطون وجمهوريته ولم يتخل - في كل
 ذلك - عن منهجيته وواقعيته ومشائيته .
 أما أبو نصر فقد كان معجبا بأفلاطون يبني
 أفكاره ونظرياته دون تعليق أو نقد أو
 تعديل لا سيما في الجمهورية وحين أضاف
 لرئيس المدينة الفاضلة بعض الصفات
 والخصال فانما فعل ذلك بحكم كونه مسلما
 ومتأثرا بالمناخ الحمداني الشيعي وبمعصمة
 الامام (أي الرئيس) .

لاكن هاذا التقيد بأفلاطونيته لم يمنع الفارابي
 من الوقوع في أخطاء أو فهم خاطيء لبعض ما ورد

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د ، ماجد فخري ص ١٢٨ وما بعدها
 المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٨ - بيروت .

في الجمهورية كقضية شيوعية الثروة والأسرة
وأسطورة أهل الكهف والحوار السقراطي حول
مسألة العدالة . أما ابن رشد فلم يقع في مثل ما
وقع فيه الفارابي لأنه كان أفهم من أبي نصر في
هذا الموضوع على الأقل .

وهاكذا يعتبر المحللون المحدثون ان جوامع
سياسة أفلاطون لابن رشد هي الأصح والاقرب الى
الجمهورية من المدينة الفاضلة .

ويمضي ابن رشد في شرحه لأنواع المدن أو
الجمهوريات التي يقترحها أفلاطون ويتتبع أطوارها
وأحوالها وكيف تنقلب الدولة من دولة الفضيلة الى
دولة الرذيلة . . . فلا نجد عنده جديدا سوى بعض
الاضافات والاقتراحات هنا وهناك مما يدل
على حرية التصرف والتفكير عنده ، كيلا لا يقف
عند حد الشرح وحده .

يضيف مثلا شكلين من أشكال الحكم غير ما ورد
عند أفلاطون هما : حكم طالب اللذة ، وحكم الحاجة
الطبيعية . وهاذا الشكل هو الافضل عند ابن رشد
لأن الرئاسة فيه تبني على الشرف أو الجاه .

وأصحابها - كما يقول - يطلبون الاعمال الفاضلة
في الدارين .

اصالته ذات الاشعاع المتصل :

رأينا كم كان اعجاب ابن رشد بأستاذه الكبير
شديدا ، لاكن ذلك لم يؤد به الى الشلل الفكري ،
والتبعية المطلقة ، بحيث لا يخرج عن نظريات
أرسطو أو عليها . بل نراه يعارضه في بعض
القضايا الفكرية واللاهوتية التي أصبحت لا تتلام
مع الدين ، مثل : آراء أرسطو في المادة وقدم العالم ،
والصفات الالهية ، وحشر الارواح دون الاجساد
أو الافراد ، وعلم الله .

كان هاذا طبيعيا من فيلسوف عربي ، هو قبل
كل شيء فقيه وقاض مسلم ذو اتجاه توفيقى سعى
جاهدا لتلطيف الاجواء المتوترة بين الفلسفة بشكل
عام ، والفلسفة المشائية بشكل خاص من جهة ،
وبين الشريعة الاسلامية . فنجح نجاحا ملحوظا ،
وأثبت بالبرهان العقلي - كما رأينا - ان الحكمة
هي فعلا « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة » . . .
وانهما « المصطحبتان طبيعا ، المتعابقتان بالجواهر

والفريزة » •

غير أننا نرى ان ابن رشد ظل أقرب الى المعلم
الأول والفلسفة المشائية ، منه الى الدين ، سواء
كان ذلك في المنهج والطريقة والاتجاه العقلي العام ،
أو في الاستعداد والنفسية والمزاج •

فقد غلبت عليه — حتى في مسألة التوفيق —
النزعة المادية ، والتفكير العقلاني والمعرفي ، على
الايمان المطلق والعاظمي في التعامل مع قضايا
الدين : فروعا كانت أم أصولا ••

ابن رشد في كل ما كتب وناقش ووفق ، هو
ابن رشد : العالم ، الطبيب ، الفيلسوف المشائي ،
وليس ابن رشد : المسلم ، الفقيه ، القاضي وحسب •

فهو — اذن — يمثل قمة الصراع الفكري في القرن
السادس الهجري بالأندلس ، والكلمة الاخيرة في
مسألة التقريب بين الفلسفة والدين التي طالما لابت
الفكر العربي والمسلم حولها على اضطراب ، ودون
حسم ، الى أن جاء ابن رشد فوضع حدا شبه نهائي
لتجاوزات الغزالي وأتباعه •

فلولا الفكر الرشدي ، ولولا تهافت التهافت ،

وانتشارهما في الغرب الأوروبي لساد الفكر الأشعري ، وتهافت الغزالي هناك عن طريق الترجمات وعن طريق جامعات الأندلس ، ولتفسير مسار التاريخ .. ولكانت النهضة الأوروبية غير ما هي عليه الآن .. أو قبل الآن ..

الأمر الذي خلق تيارا جديدا في الغرب اللاتيني بعد أن اطلع هاذا الغرب على مؤلفات ابن رشد وآرائه في الدين والحكم والحكام ، ونظرياته في الفلسفة وشروحاته الواضحة لمصنفات أرسطو .
هاذا التيار هو ما سماه الفرنسيون ابن رشد والرشدية : *Averroès et l'averroïsme* وهو تيار يجسد التفكير الحر والاتجاه العقلاني المادي لتفسير قضايا الوجود والطبيعة والانسان والدين ، دون اسفاف ، أ- تصعب ، أو هوى ..

وما ذاك التوازن الذي نشهده - اليوم - في أوروبا عامة وفي فرنسا خاصة بين كفتي العقل والايمان ، مع ميل شديد الى العقلانية والمادية .
أي بين قطبي العقل والاخلاق ، سوى نتاج ذلك الصراع الطويل الذي قام ابتداء من القرن الثالث عشر ، في أوروبا ، بين الفكر الأرسطي الرشدية

وبين المدرسين (١) الذابين عن حياض الدين
وتعاليم الكنيسة . حتى اذا ظهر هيغل والمادية
الديالكتيكية ، اضطربت الكفتان المتعادلتان
ورجحت كفة العقل نهائيا .

أما في الشرق العربي فرغم عودة الرشدية
— منذ مطلع عصر النهضة — فلم يحسم الأمر بعد

(١) ويمكن ان نقول المدرسانيين .

(١) *Dialectic* كلمة يونانية الاصل (ديالكو) التي تعني
فن المناظرة ، كان القدماء يعنون بالديالكتيك : فن الوصول الى
الحقيقة في النقاش عن طريق كشف المتناقضات في اقوال الخصم
ودحضها .

« ان الفلاسفة اليونانيين ديالكتيكيون بالفطرة » هاكنا نعتهم
(انجلز) فالماذي اليوناني الشهير هيراقليطس كان يقول : ان
كل شيء موجود ، ولاكنه في نفس الوقت غير موجود . لان كل
شيء يجري وباستمرار يتغير ، انه في حالة من اللشوء والاضمحلال
دائمة . ويتألف العالم حسب رأيه من متضادات تتصارع فيما
بينها . ومن هنا مبدأ التطور . ثم مرت الديكاليكتيكية بأفلاطون
الذي فهمها على انها حركة الفكر من البسيط الى المعقد .
ثم ديكارط وسبينوزا وديدرو ثم استقرت قليلا في رهاب هيغل
رغم مثاليته . وانتهت الهيرا الى ان تصبح علما عن القوانين
العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر على يدي كارل ماركس
وفريدريك أنجلز .

للتوسع انظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د.
حسين مروه ص ٤٤٩ وما بعدها ج٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت
ومناهج ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع د. عبد الرزاق مسلم
الماجد ص ٥٠ وما بعدها المطبعة العصرية — صيدا بدون تاريخ .

بين التيارين المتصارعين : تيار العقل ذي الاتجاه
المادي في شتى وسائل التنمية - - وتيار الايمان ،
أو الاعتماد المطلق على معطيات الدين دون مناقشة
أو تطوير أي دون اجتهاد برهاني يخفف من غلواء
الحماس الديني العاطفي، ويجعل الدين - بالتالي -
دين عقل لا نقل ، دين انفتاح على الحضارات
ومنجزات العلم في العالم ، لا دين انغلاق تام على
الماضي ، أو تقوقع حول الذات - وما أضر بالاسلام
وغير الاسلام سوى هاذا الانغلاق -

ولو فهمنا الدين فهما رشديا - - ثم فهما
ديكارتيا - - أو على الأقل كما فهمه رواد الاصلاح
الجزري من مثقفي عصر النهضة (1) لتبدلت
الحال غير الحال ، ولانتهى الجدل ، كما انتهى في
أوروبا منذ قرون -

لاكننا اليوم - وأقولها بكل أسى وأسف - لا
نشهد تقدما ولو بطيئا في هاذا المجال - رغم خصب
البذور التي زرعها رواد الاصلاح أولئك - بل

(1) الشيخ محمد عبده نفسه انتهى في ردوده علي فرح الطون صاحب
مجلة الجامعة الى الاخذ بكثير من اراء ابن رشد في مسألة
التوفيق ، وفي السببية ، وفي الاتجاه العقلي العام ، وفي التأويل
الخ - - المؤلف -

نشهد ردة دينية وفكرية خطيرة في كل قطر عربي ..
لا سيما في لبنان .. لملها نتيجة حال الضياع التي
يميشها العرب ، والقهر السياسي والطبقي الذي
يعانونه ، وتلاحق الدس والتآمر الداخليين
والخارجيين على هاذه الأمة التي يخطط لها كيلا
تعاود نهضتها ، وتحتل مركز الصدارة في العالم
المتقدم ، كما فعلت ذلك في يوم من الأيام .. حيث
أعطت الانسانية زادا ثقافيا هائلا ، كان منطلقها
الوحيد في بناء حضارتها في العصر الوسيط .

والخطر ان المخططين يجدون أدوات تنفيذية
لهم مزروعة في قلب الأمة العربية ، أو على
تخومها .. أدوات تشكل رأس حربة لذلك الصراع
الايدولوجي على الوجود نفسه .. فاما أن نكون
بعده أو لا نكون .. صراع خفي تارة - عبر
مؤسساتنا الثقافية والدينية والمذهبية - يندس
فيها المتآمرون من كل نوع .. والمزورون من كل
جنس .. تحت ستار التطوير والتوجيه .. وعلني ،
تارة أخرى ، بزرع أنظمة ، ودعم كيانات هزيلة
يتخلون عنها بمجرد استهلاكها أو استنفاد الغرض
منها ...

والفكر العربي الطليعي اليوم — وقد استفاق
على المؤامرة — حائر في ثوريته والتخطيط لها —
رغم شعوره العارم بالانتماء الحتمي لهاذه الطليعة
التي كتب لها أو عليها أن تكون هي المنقذ عاجلا أو
أجلا • رغم كل عوامل اليأس من قدراتها ••

انها اليوم في مواجهة قدرها •• فاما أن تنتهي
بحيرتها وقلقها الى التمزق ، والارتداء في أحضان
ايدولوجيات خارجية ، واما تكوين ايدولوجية
عربية فكرية أصيلة خاصة بها • قوامها :
الاصالة •• ولا انطواء •• والتراث الفلسفي ••
ولا استجداء •• والمادية الجدلية •• ولا نقل ••
أو احتذاء •• بل تفاعل وهضم •• ثم عطاء •••

نكتفي بهاذ القدر ، كيلا نساق الى حذلقة
لفظية نكرها ، والى استطراد لا نريده •• أملين
أن نعود الى البحث مرة أخرى ، وفي كتاب آخر •

الى طلاب البكالوريا اللبنانية - القسم الثاني - فرع الفلسفة :

جريا على عادتنا في تقديم بعض الموضوعات المخططة أو الموسعة التي أثبتناها في كتابينا السابقين: ابن خلدون ، وأبي العلاء المعري ، نقدم - هنا - موضوعات موسعة ومخططة عن ابن رشد للاستئارة بها والسير على هديها في معالجة الموضوعات المطروحة في الامتحانات الرسمية والخاصة . ثم نختم الكتاب بتسجيل الأسئلة الرسمية حول ابن رشد التي وردت في دورات سابقة .

قال ابن رشد في كتاب فصل المقال :

« ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه . وان من نهى عن النظر فيها من

كان أهلا للنظر فيها ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع فيه الناس الى معرفة الله . وذلك غاية الجهل ، والبعد عن الله تعالى . وليس يلزم من أنه اذا غوى غاو . أو زل زال ، أن يمنمها عن الذي هو أهل للنظر فيها . فان هاذا النحو من الضرر الداخلى من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض ، لا بالذات » .

- أ - اشرح المعاني الواردة في هاذا النص . وبين كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن الأقدمين (٧ علامات)
- ب - ما رأي ابن رشد في التأويل . وما الاسباب الداعية اليه ؟ (٤ علامات)
- ج - في أي المواضع يجوز التأويل ، وكيف ينقسم الناس أصنافا بالقياس اليه ؟ (٦ علامات)
- د - ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة ؟ (٣ علامات)
- أعطي سنة ١٩٧٧

التوسيع :

يقول ابن رشد في مكان آخر من كتابه فصل المقال :

« فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة . . . ولذلك وجب أن ننظر في كل ما قاله القدماء » وهو يقصد الفلاسفة الذين جاؤو قبل الاسلام فان كان صوابا قبلناه وشكرناهم عليه . وان كان غير صواب نبهنا عليه وحذرنا منه « . لا سيما اذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه « أي اثبات وجود الصانع والنظر العقلي بمخلوقاته ، وعجيب صنعه فيها . »

هنا يبرز دور محامي الدفاع الذي لعبه ابن رشد في المعركة الحامية التي شنها الغزالي على الفلاسفة ، دفاعا عن الدين وتكفيرا للفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة (قدم العالم - علم الله بالجزئيات - حشر الاجساد) . فانبرى له ابن رشد يرد للفلاسفة ، ولا سيما الالهيين منهم ، اعتبارهم ، ويثبت ان الدين نفسه اذا لم يؤيده المنطق ، ويؤكد البرهان ، لا يستطيع أن يصمد أمام ضربات العقل وحججه . فكيف اذا كان الدين نفسه يبحث على النظر (أي الفلسفة والمنطق) . وحين يقول ابن رشد في النص أعلاه : « وان

من نهى عن النظر فيها . . » كان يقصد الغزالي والأشعري ، وسواهما من الفقهاء الذين اكتفوا بظاهر الشرع والقرآن ، فلم يؤولو ، ولم يوفقوا بين الدين والفلسفة . وبدلا من ذلك حرموا على أنفسهم النظر العقلي في الدين ، وحرموا على غيرهم « وصدوا الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، الى معرفة الله » . اذ كيف يعرف الله حق معرفته ، ان لم يكن ذلك بدليل العقل والبرهان . والتأويل هو السبيل الوحيد لمعرفة حقيقة الشريعة . ان التعمق في فهم الوجود يقود حتما الى فهم الواجد ، وفي الآحاد سر معرفة الواحد .

حقا ان ذلك غاية الجهل — كما يقول ابن رشد — بل هو موقف قريب من الكفر « والبعد عن الله تعالى » هاذا الذي يقفه المخلوقون من رجال الدين ، الذين أوصدوا عن المسلم كل باب للتفكير والتأمل والاجتهاد . ومنعو « من هو أهل للنظر في كتب الفلاسفة القدماء لمجرد ان بعض الذين خاضوا في كتب الحكمة ، قد تاهوا عن قصد الفلاسفة لنقص في فطرتهم ، أو غلبة الهوى على عقولهم أو سوى ذلك . فوجود هاؤلاء لا ينبغي أن يتخذ ذريعة لمنع

هاذه الكتب عن هو أهل للنظر فيها * ان الضرر
— اذن — ليس ناجما عن كتب الفلسفة والمنطق من
حيث المبدأ * بل هو ناجم عنها بالعرض ، بمعنى
أنه لو كان فيها بعض الزلل أو بعض الغواية ، فهو
ضرر جزئي عارض * وليس أصيلا فيها * * ومثل
من يمنع النظر في هاذه الكتب لهاذا السبب مثل
« من يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوما
شرقو به فماتو * * * فان الموت من الماء بالشرق أمر
عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري » *

هاذا ما جاء حرفيا في مكان آخر من فصل المقال *
وهو قول توضيحي دافع فيه العقل عن العقل ،
غافرا له زلته ، مبقيا له قيمته * كما دافع عن
الدين دفاع من يربأ بالدين من أن يظل دين الماطفة
والسطحية ، والهوى ، بعيدا عن العقل والبرهان :
دفاع وجده ابن رشد واجبا عليه كمسلم عقلاني ،
يطلب منه الدين نفسه ذلك ، ويحث عليه بآيات
كثيرة لا تحصى (تذكر آيتان على الأقل) *

ب — ما رأي ابن رشد في التاويل * وما الاسباب
الداعية اليه ؟

وضع ابن رشد — كماداته في البحث — تعريفا

للتأويل فقال : « التأويل هو اخراج اللفظ من
الدلالة الحقيقية ، الى الدلالة المجازية » .

والدلالة المجازية لا يدركها كل الناس لأن
فطرهم مختلفة في التصديق . وهي لا تنجلي الا
لأهل البرهان .

لذلك انقسم الشرع الى ظاهر وباطن : فالظاهر
هو الامثال المضروبة لتلك المعاني للذين لا سبيل
لهم الى البرهان .

والباطن هو تلك المعاني المخصصة لذوي النظر .
وبما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات
بالمقل (اعتبروا يا أولي الألباب) . فان التأويل
يصبح لزاما على كل مسلم صاحب برهان ومنطق .
والاعتبار يلزمه بالفحص عن أنواع القياس ، أي
بتعلم المنطق . واستعمال القياس معمول به في
الشرع وليس بدعة .

وإذا كان في الشرع ما يخالف نتائج البرهان
فيقتضي تأويله حتى ولو أخطأ العالم (عن غير
قصد) فهو معذور . كما يعذر الطبيب الماهر اذا
أخطأ في تشخيص المرض . وله أجر واحد بدل

أجرين حسب الحديث المأثور : اذا اجتهد العالم
برأيه وأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر
واحد .

ومن الطبيعي أن يدعو ابن رشد الى التأويل
وذلك لأسباب منها :

١ - انه فيلسوف العقل لا النقل وهو في الوقت نفسه
مسلم وفقه وقاض - فكيف يرضى له
ولأمثاله من المفكرين - أن يأخذ ظاهر الشرع
دون باطنه - ألا يتساوى بذلك مع الجهلة
والسطحيين ؟

٢ - انه يريد أن ينزه الدين الاسلامي عن أن
يكون دين ظاهر فقط ، لا تأويل فيه لمان
باطنة وحقائق بعيدة هي سر قيمته وسموه
عن الابتدال وعن أن يكون دين تشبيهه
وتجسيده وحكايات وأمثال وأساطير . .

٣ - انه فيلسوف توفيقى له فصل المقال والرأي
الحاسم في الموضوع - فكيف لا يؤول ؟
والتأويل طريقه الوحيد لاظهار حقائق الدين
التي بها يرتفع الدين الى مستوى الفلسفة

والمقل والبرهان كيف يثبت ان الشريعة هي
أخت الفلسفة الرضية وانهما المتحابتان
بالجوهر والفريضة • « الشريعة حق والفلسفة
حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد
له » • ثم ان التاويل سبيله للرد على بعض
المتكلمين من أشاعرة وغزاليين ومشبهة •

كيف لا يؤول والشريعة نفسها تدعو الى
ذلك بل توجهه • فهي حين توجب النظر
والتأمل معنى هاذا انها توجب التاويل • اذ
كيف يمكن أن ندرك ابعاد رموز الآيات
القرآنية دون أن نؤول هاذه الآيات ونكشف
الغطاء الخارجي عنها ؟

ج - في أي المواضيع يجوز التاويل • وكيف ينقسم
الناس اصنافا بالقياس اليه ؟

يقول ابن رشد أن التاويل جائز بل واجب في
الأمر التي أجمع عليها المسلمون • واذا كانت
هناك آيات أو قضايا تم فيها الاجماع فيجوز خرق
هاذا الاجماع اذا كان للمقل والبرهان موقف آخر
منها • « فان قال قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع

المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على
 تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها • فهل يجوز أن
 يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ،
 أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : اما لو ثبت
 الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع
 فيها ظنيا فقد يصح • ولذلك قال أبو المعالي وأبو
 حامد ، وغيرهما من أئمة النظر : انه لا يقطع
 بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هاذه
 الأشياء ••• أما وكثير من الصدر الاول قد نقل
 عنهم انهم كانوا يرون للشرع ظاهرا وباطنا ، وانه
 ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس أهل للعلم به ،
 ولا يقدر على فهمه • مثل ما روى البخاري عن
 علي رضي الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما
 يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله • فكيف
 يمكن أن يتصور اجماع منقول اليينا عن مسألة من
 المسائل النظرية ؟! الخ •• » •

يفهم من هاذا النص ان التأويل جائز في كل
 آية لها ظاهر وباطن ، وفي كل مسألة نظرية حتى
 ولو كان فيها اجماع • وبما ان الاجماع صعب في
 عصر من العصور : أي أن يجمع كل فقهاء المسلمين
 على قضية نظرية ما ، فيجوز اذن تأويلها والنظر

فيها دون الوقوع في كفر أو بدعة كما فعل الغزالي حين اتهم المؤولين والفلاسفة بالكفر . . . ويقول ابن رشد في موضع آخر من كتابه فصل المقال : « فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز : أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها »

والثانية انها تقبل النصره بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها - ان كانت مما فيه تأويل - الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهاذا ليس يوجد لا في مذاهب الاشعرية ، ولا في مذهب المعتزلة ، أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصره ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق ، ولهاذا كثرت البدع » . وكما انه ليس لكل آية أن تؤول كذلك فليس لكل باطن الا يؤول .

أما لمن التأويل ؟ فيجيب ابن رشد بأن الوحي وقد تضمن ظاهرا وباطنا فمعنى ذلك ان الناس حياله لا يطبقون جميعهم تعليما واحدا . ان التعليم كالغذاء ، والشيء الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر . فمن

جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من
جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس • وقد قال
الرسول : « انا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس
منازلهم ، ونخاطبهم على قدر عقولهم ، وتوجيه
التعليم الى الناس بطريقة واحدة مخالف للمحسوس
والمعقول – كما جاء في كتاب الكشف عن مناهج
الأدلة لابن رشد •

ذلك ان الناس – كما يقول – متفاوتون في
متفاوتون في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان،
ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، كتصديق
صاحب البرهان • ومنهم من يصدق بالأقاويل
الخطائية ، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل
البرهانية (فصل المقال ص ٧) •

فاذا روعيت هاذه الطرق الثلاث في نشر الحقيقة
عم التصديق بها كل انسان • ولذلك قال تعالى :
« ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ،
وجادلهم بالتتي هي أحسن » الآية •

فكان الله قد أشار الى هاذه الطرق الثلاث في
مسألة التصديق : بهاذه الكلمات : الحكمة – الموعظة

الحسنة - الجدل ، في مقابل : البرهان - الجدل -
الخطابة .

والتأويل لاصحاب الحكمة أي الفلاسفة والفقهاء
المناطقة ويمنع على العامة بل يحرم . ولا يبقى
لهذه العامة سوى الظاهر حفظا لايمانها .

د - ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين
الحكمة والشريعة ؟

قضية التوفيق قضية مزمنة في تاريخ الأديان
المنزلة جميعها . عالجاها الفلاسفة المسلمون - كما
عالجاها قبلهم فلاسفة كثيرون ذلك لأن في هاذه
الأديان قضايا ومعتقدات لا تقرها الفلسفة ، ولا
سيما الاسلام ، كقضية خلق العالم وحدوثه وصفات
الله ، وحشر الأجساد . فكان لا بد من أن ينبري
لحل الاشكال فلاسفة مسلمون غيارى على الدين
غيرتهم على الفلسفة كالفارابي وابن سينا وابن
رشد . فحاولو جاهدين للتقريب بين الفلسفة
والدين قدر الامكان ، ووفق ما سمحت به نظرياتهم
الفلسفية . فالى أي مدى وفقو أو أخفقو ؟ هاذا
مما لا مجال لذكره - هنا - .

أما ابن رشد فقد وفق - في رأينا - توفيقا شبه تام في هاذه المسألة وتفوق على سابقيه تفوقا ملحوظا . وذلك للأسباب التالية :

أولا - لأنه تفرغ لموضوع التوفيق تفرغا تاما فهو الى جانب انه بث آراءه التوفيقية خلل مصنفاته كلها تقريبا ، فقد أفرد لذلك كتابين أو رسالتين هما « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » .

ثانيا - لأنه عمد الى الشريعة مباشرة واستنتج منها ما يوجب النظر والعقل والبرهان في الكون . ولم يطبق على الشريعة نظريات فلسفية خارجية ومعدة سلفا . .

ثالثا - لأنه وضع مبدأ جديدا أو نظرية جديدة هي نظرية الحقيقتين ، ليقول ان الفلسفة أو العقل قد لا يدرك بعض أمور الوحي ادراكا تفصيليا أو ماديا كما تدركه الشريعة ، وان هاذه قد لا تدرك من أمور الفلسفة بعض نظرياتها المعقدة ، لأن الشريعة لم تأت للفلاسفة وحدهم . لآكنهما في

النهاية تلتقيان أي (الفلسفة والشرعية) لأنهما
تعبران عن حقيقة واحدة بطرق مختلفة - وكلاهما
جاء لقول الحق : والحق لا يضاد الحق .

رابعا - لأن حماسه الشديد للدفاع عن الفلسفة ،
ورد اتهامات الغزالي ، ودفع التهم الباطلة عنه
التي ضيقت عليه الخناق حتى نكب تلك النكبة
المشؤومة أيام حكم الموحدين في الاندلس ، كل
هاذا كان من عوامل نجاحه في تلك المرافعة والمدافعة
الشهيرة التي حشد لها كل امكاناته العقلية وقدراته
الجدلية فحق له أن ينجح ، وأن يكون له فصل
المقال . .

موضوع مخطط :

قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على
جهة النظر الشرعي - هل النظر في الفلسفة وعلوم
المنطق مباح بالشرع أو محظور أم مأمور به ، اما
على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب - فنقول:
ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في
الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على المصانع ،

أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات
انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وانه كلما
كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع
أتم ، *

أ - اشرح هذا النص * وبين الغاية الاساسية
منه ، في رأي ابن رشد *

ب - كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من
جهة والمنطق وعلوم الفلسفة من جهة ثانية ؟

ج - ما كان من موقفه من الظاهر والباطن في
الشريعة ؟ وما التأويل في رأيه ؟ ومن هم
الذين يحق لهم أن يتأولو ؟
أعطي شبيهه سنة ١٩٦١

أ - الشرح والغاية :

موقف الشرع من النظر العقلي لا يعدو واحدا
من ثلاثة :

- اباحته (أي اطلاق الحرية فيه) - أو حظره
(أي منعه) أو الأمر به ، وذلك على وجهين :
الندب أو الحث (بمعنى أن يثاب الانسان اذا

فعل ، ولا يحاسب اذا أهمل) والوجوب أو
الفرض (يثاب اذا فعل ويعاقب اذا أهمل) .
واذا كانت الفلسفة هي النظر في الموجودات
للاستدلال بها على الصانع الموجد ، فان صحة
المعرفة وسعتها بالموجودات يودي الى صحة المعرفة
بالله موجدتها .

— غاية ابن رشد هي توضيح غرض الكتاب ،
وتحديد الطريقة الجديدة لمعالجة علاقة الدين
بالفلسفة ، وذلك بتقديم أدلة شرعية تثبت ان
الشرع نفسه أمر وأوجب فهم أمور الدين بالمقل
والمنطق (شواهد وآيات قرآنية) فصل المقال :
ص ١٨ — ٢٨ .

ب — صلة الشرع بالمنطق والفلسفة :

— الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالمقل (اعتبروا
يا أولي الألباب ..) .
— الاعتبار يلزمنا بالفحص عن أنواع القياس أي
بتعلم المنطق . وليس استعمال القياس بدعة
(الفقهام والقياس) ص ٢٩ — ٣٠ .
— الأخذ عن الأقدمين ضروري وواجب (ليس

لإنسان واحد أن يبديع علما بكامله على حد
تعبير ابن رشد (ص ٣٢) .

— الخطأ في الأخذ عن الأقدمين لا يجوز أن يتخذ
ذريعة للمنع عن ذلك (العطشان والماء البارد)
ص ٣٤ .

— لم تسلك الشريعة مسلك المنطق وحده لأن
(طباع الناس متفاضلة في التصديق) (برهان ،
جدل ، خطابة) .

— الشريعة حق والنظر البرهاني حق (والحق
لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له) ص ٣٥
سطر ٧ .

ج — الظاهر والباطن والتاويل :

— بسبب فطر الناس في التصديق « انقسم الشرع
الى ظاهر وباطن » فالظاهر هو الامثال المضروبة
لتلك المعاني (للذين لا سبيل لهم الى البرهان)
والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل
البرهان . ص ٢٢ — ٣٦ .

— ما أدى اليه النظر البرهاني : اما أن يكون قد

ذكره الشرع ، واما أن يكون قد سكت عنه • وما
ذكره الشرع وجاء في ظاهره مخالفا لنتائج
البرهان يقتضي تأويله •

— والتأويل هو « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية
الى الدلالة المجازية » •

— خرق الاجماع جائز ، الا اذا كان بطريق يقيني
(الغزالي وامام الحرمين) ص ٣٧ •

— خطأ العالم معذور « كما يندر الطبيب الماهر
اذا أخطأ في تشخيص المرض » ص ٤٤ سطر ١٠ •

— الناس ثلاثة أصناف : خطاييون ، جدليون ،
برهانيون • والبرهانيون وحدهم أهل التأويل
اليقيني (الراسخون في العلم) •

— أخطأ المتكلمون الذين تأولو وهم من غير أهل
البرهان • وأخطأ المتكلمون الذين صرحوا
بتأويلاتهم للعامة (الغزالي رام أن يكثر أهل
العلم ولاكنه كثر بذلك أهل الفساد) ••
ص ٤٨ سطر ١٤ •

— وماكذا تبقى الحكمة صاحبة الشريعة « عند
الذين يرفسون التأويل ويطبقونه تطبيقا

أسئلة حول ابن رشد في دورات رسمية :

١ - يقرر ابن رشد في مستهل « فصل المقال » ان الغرض من كتابه هو « الفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به : اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب » .

- هل حقق ابن رشد غرضه هذا ، وكيف ؟
- ما كان موقفه من القضايا التي أثبتها البرهان ، وخالفها ظاهر الشرع ؟
- ما رأيه في التاويل والمؤولين ؟

أعطي ١٩٦١
انظر مخطوطه في صفحة
١٧٥ من هذا الكتاب

٢ - جاء في « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال » قول ابن رشد :
« واذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في

القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبين ان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به » .

- بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هذا ،
موضحاً :
- كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه .
- موقفه من المعارف التي سكت عنها الشرع ، وهي في طبيعتها مخالفة له .
- رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشريعة .
أعطي ١٩٦٢

٣ - من المباحث الشائمة في تأليف فلاسفة العرب محاولتهم الجمع بين الحكمة والشريعة ، اما ليؤمنوا لأنفسهم الجو المؤاتي للدرس والبحث، واما لاقتناعهم بهذا الجمع . ووردت في مصنفاتهم منذ عهد الفارابي الى ابن طفيل اشارات واضحة الى هاذه القضية ، وكلها

يثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد . . الى أن جاء ابن رشد فأعاد النظر في هاذه القضية ، وجاء بأقوال ما وردت في مصنفات سابقة .

اشرح هاذا القول ، ثم توسع في :

- قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعا .
- موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشريعة .
- رأيه في فئات الناس بالنسبة الى تفهم تعاليم الدين .
- اعتقاده في الاسباب الداعية الى انتشار البدع .
أعطي ١٩٦٣

٤ — من أشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي « تهافت الفلاسفة » و « تهافت التهافت » بذل فيهما الغزالي وابن رشد أقصى جهدهما لتأييد فكرتهما وسندهما بالحجج الخطائية حيننا والبراهين المنطقية حيننا .

أذكر بايجاز :

- موضوع هاذين المصنفين .
- القضايا الاساسية التي اثيرت فيهما .
- توسع في عرض مسألة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل أدلة الغزالي في نفي رأي الفلاسفة ، وردود ابن رشد على كل من هاذه الأدلة .

أعطي ١٩٦٣

- ٥ - ما موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب « تهافت التهافت » وهل تأثر أبو الوليد بخصمه عند وضع « فصل المقال » ؟ كيف ذلك ؟

أعطي ١٩٦٤

- ٦ - يقول ابن رشد في فصل المقال : « فقد تبين من هاذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم في كتبهم ، ومقصدهم هو المقصد الذي حث الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكام الفطرة والثاني العدالة الشرعية ، والفضيلة الخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي

دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو
 ياب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة •
 وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى ،
 وليس يلزم من انه ان غوى غاو بالنظر فيها ،
 وزل زال اما من قبل نقص بفطرته • واما
 من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل
 اجتماع هاذه الاسباب فيه أو أكثر من واحد
 منها ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر
 فيها • فان هاذا النحو من الضرر الداخلى من
 قبلها هو شيء لحقها بالمرض لا بالذات •
 اشرح معاني هاذا النص ، وعين موضعه من
 الكتاب ، ثم اذكر كيف بين ابن رشد ان النظر
 في كتب القدامى واجب شرعا ، ووضع موقفه
 من الظاهر والباطن ، والتاويل في الشرع •
 أعطي ١٩٦٦

٧ - قال ابن رشد في فصل المقال : « الغرض من
 هاذا القول أن نفحص ، على جهة النظر
 الشرعي ، هل النظر في الفلسفة ، وعلم المنطق
 مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به :
 اما على جهة الندب ، واما على جهة
 الوجوب ••• ثم قال : واذا تقرر أنه يجب

بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعه ،
كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبين
انه ، ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص
عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينا
أن نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستعين ، في
ذلك ، المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة
به « .

أ - اشرح هاذا النص وأوضح طريقة ابن رشد
في تقريره ان الشرع يأمر بدرس الفلسفة
واستعمال القياس العقلي .

ب - ابرز رأيه في ضرورة التأويل ، وفي الداعي
اليه ، وشروطه ، ومواطن وجوبه وامتناعه ،
ومن وجب عليهم من فئات الناس ، ومن حظر
عليهم موضحا تعليله كل ذلك .

ج - أوجز تعليله المسائل الفكرية الثلاث من خلال
رسالته « فصل المقال » (دون اللجوء الى
تهافت الفلاسفة) وأيد رأيك في قيمة ادماائه
فيها حق القول الفصل .

أعطي ١٩٧٣

٨ - قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة ، وعلوم المنطق مباح بالشرع أم مأمور به ، اما على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب . فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعها ، وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » .

أ - اشرح هاذا النص ، وبين الغاية الاساسية منه في رأي ابن رشد .

ب - كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من جهة ، والمنطق وعلوم الفلسفة من جهة ثانية ؟

ج - ما كان موقفه من الظاهر والباطن في الشريعة؟

وما التأويل في رأيه ، ومن هم الذين يحق لهم
أن يتأولو ؟

أعطي ١٩٧٤
انظر مخططه في صفحة
١٦٧ من ماذا الكتاب

•• اقتراح •• برسم الجيل الجديد ••

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة ماذا الكتاب
الى أننا سنتبع في الكتابة العربية القاعدة التالية :

أولا - ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو - لم
يحذفو - لن يحذفو وماكذا •

ثانيا - وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا
البديلة : كهذا مثلا وليس (هذا) ، لآكن وليس
(لكن) الخ ••

نفعل ذلك ، على الأقل ، لرفع التناقض غير
المبرر في الكتابة القديمة • فلماذا كتبو - قديما -
(هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، وهذه وهذان ،
وذلك ، بدونها ؟ ثم استعاضو عنها بمدة سموها
خنجرية !!

لقد آن للحرف العربي أن يتطور ويتحرر مما يشوه كمال لفظه وجمال صورته • وهناك من حولنا أمم غيرت حروفها تغييرا جذريا ليتفق مع متطلبات العلم والذوق الحديثين ، وليسهل على المطابع المتطورة رسمه أو سكبه أو حفره أو صفه ••

واني لآمل من الجيل العربي الجديد أن يعتمد هذه الطريقة في كتاباته •• لا لأهميتها •• فهي بحد ذاتها ليست شيئا يذكر •• بل لأنها خطوة أولى على طريق تطوير الحرف العربي تطويرا جذريا •• ولما فيها من روح التحدي ، ورغبة في كسر التقليد الذي طالما أساء الى العقل العربي في مجالات أخرى ••

ملاحظة هامة :

وقد تبين لنا ان هاذا الشكل القديم في الكتابة العربية لم يكن معمولا به الا في المشرق العربي • أما في المغرب العربي قديما (وربما حديثا) فقد طالعنا المحقق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من الرسالة المخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان : « شفاء السائل لتهذيب المسائل » والتي قام هو

بتحقيقها ودراستها ٠٠ بما يلي :

« يتصف منطوقنا بما تتصف به المخطوطات
المغربية من كتابة الكلمات التي تتميز عن كتابتها
في الشرق عادة ٠ فان التاء المربوطة يعوض عنها
بتاء طويلة : مراعات ، نجات ، مدارات الخ ٠٠

وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع
ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) ٠ كما ان الألف
الممدودة (أو الخنجرية) في (تكن) تصبح ألفا
طويلة : لاكن ، هاذا ، هاكذا الخ ٠٠ وبدل الألف
المقصورة يضعون ألفا طويلة : رعا - يتراءوا -
مستشفنا الخ (١) ٠٠

(١) اعتمد هاذه الطريقة قبطنا زميلنا وعديلنا الدكتور احمد اللواساني
في كتابه : نظرات جديدة في تاريخ الادب الصادر في بيروت
سنة (١٩٧١) - الجامعة اللبنانية ٠

فهرس الكتاب

٥	المقدمة
٢٢	ابن رشد الشارح الاكبر
٣٠	سبب اهتمامه بأرسطو
٣١	كتبه الفلسفية
٢٢	الشروح الكبرى
٢٢	الجوامع أو الشروح الوسطى
٢٤	تهافت التهافت
٣٦	مضمون الكتاب
٢٧	قدم العالم
٥٢	مسألة الصفات
٥٥	علم الله بالجزئيات
٥٨	حشر الاجساد
٦٢	روحانية النفس
٦٥	اعتراض الغزالي
٦٩	العقل وآلة الادراك
٧٢	السببية الطبيعية
٧٥	موقف ابن رشد من المعجزة
٧٧	الله الجسم والجهة والرؤية

٧٧	الجسمية
٧٨	الجهة
٧٩	الرؤية
٨٠	الجبر والاختيار
٨٢	المعرفة والعقل
٨٣	الكليات
٨٥	المعرفة
٨٦	المعرفة اللدنية
٨٧	مسألة الحقيقتين
٨٨	مسألة خلود العقل
٩٠	النبوة
٩٢	الطريقة
٩٤	الفرادة
٩٦	الاستاذية
١٠٢	القول الفصل
١٠٧	الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة
١٠٩	معرفة الخالق
١١١	ملاحظة هامة
١١٢	دليل الاختراع
١١٣	مذهب ابن رشد الفلسفي
١١٥	ما فوق الطبيعة
١٢١	وحدانية الخالق
١٢٢	صفات الخالق
١٢٣	العلم الالهي
١٢٤	خلق العالم
١٢٦	النفس وقواها
١٢٨	العقل
١٢٩	قوة النطق
١٣٠	العقل النظري

١٣٣	العقل العملي
١٣٤	العقل الفعال
١٤٠	الفلسفة الطبيعية
١٤٠	الفلسفة العملية سياسة وأخلاق
١٤٧	نظرة ابن رشد الى المرأة
١٤٩	الرئيس
١٥٤	اصالته ذات الاشعاع المتصل
١٦١	الى طلاب البكالوريا اللبنانية - فرع الفلسفة
١٦٢	التوسيع
١٦٥	ما رأي ابن رشد في التأويل وما الاسباب الداعية اليه في أي المواضيع يجوز التأويل . وكيف ينقسم
١٦٨	الناس أصنافا بالقياس اليه ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق
١٧٢	بين الحكمة والشريعة
١٧٤	موضوع مخطط
١٧٥	الشرح والغاية
١٧٦	صلة الشرع بالمنطق والفلسفة
١٧٧	الظاهر والباطن والتأويل
١٨٩	فهرس الكتاب

ابن خلدون

فِي سَبِيلِ
مُوسَى
فلسفِيَّة

٦

ابن خلدون

تأليف
الأستاذة جميلة شرف الدين

منشورات
دار مكتبة الهلال

جميع الحقوق محفوظة للناشر

١٩٩٥

دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر

بئر العبد - شارع مكبرزل - بناية برج الشاحبة - ملحد دار ومكتبة الهلال

تلفون: ٨٢٠٦٧٧ / ٨٢٦٤٨١ - الفاكس: ٦٠٢٢٨٦ (٦٦٦) - ص.ب. ١٥٠٣٠ - بيروت ١٥ / بيروت لبنان

٦٦٦٠٢٠ / ٦٦١٠٠٢ / ٧-٨ / ٨٢٢٤٢٦ - قسم ٢١٦



المقدمة

ابن خلدون وعلم الاجتماع
- زيادة وابداع -

أماننا - اليوم - سيل لا ينقطع من مؤلفات
الكبار في علم الاجتماع الحديث معقودة اللوام
لماركس وديركايم وفيبر وريمون آرون ، وقبلهم
مونتسكيو وروسو وتوكوميل وأوغيست كونت
وبارتو وستراوس وجورج ميد وپرسون ورايت
ميلز وسواهم أكثر من أن يحصو .

جميع هؤلاء عاشو (١) في عصر النهضة

(١) رأينا ان نجاري زميلنا الدكتور احمد لواساني في اعتماد كتابه
عربية ميسرة ، فبدأنا هنا بحذف الالف الزائدة من الفعل الماضي
البلغي للجمع المنكر ، ومن مضارعه المفعول او المنصوب مثل
عاشو لم يعيشو لن يعيشو لعدم لزوم هذه الالف ولان جمالية
الكتابة العربية تبقى بالف خير (انظر تفصيل ذلك في آخر
الكتاب) المؤلف .

الأوروبية والأميركية والبلشفية . أي في زمن
الايديولوجيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية
حيث مناهج البحث متوفرة والاتجاه العلمي واضح
ومعمول به ، والقوانين والنظريات منبثقة عن
صراع فكري حر ملتزم تارة ، ليبرالي تارة أخرى،
وحيث وسائل الاعلام وتبادل المعلومات من أبرز
معالم الحضارة الراهنة : يأخذ المتأخر عن المتقدم
ما شاء له الأخذ ثم يزيد عليه .

وهكذا يجد العلماء أنفسهم وكأنهم يباشرون
عملية خلق واحدة ، وإذا بنظريات أحدهم المثالية
تدحضها براغماتية الآخر وتجربيته . ثم يتلاقى
الجميع في السير الدؤوب نحو الغاية الواحدة :
اغناء هذا العلم أو ذاك ، واثراء هذا الفن أو ذاك
من أدب واجتماع وسياسة واقتصاد وعلم نفس الى
آخر السلسلة الذهبية من العلوم الانسانية .

• هناك اذن مناهج علمية تقضي بتدميج الممارسة
النظرية مع الممارسة التجريبية في سبيل تقدم
المعرفة ودفع سيورة البحث عن الحقيقة الى الامام .

وفوق كل هذا : هناك انسان العصر المؤمن بأنه
سيد نفسه وسيد قدره ، وان كل ما ومن حوله

يسهم في اغناء معرفته وثقافته • وانه لذلك حر
غير ملتزم الا بعلمه وفكره ومعتقده •

أما ابن خلدون : المتقدم على كل هؤلاء زمنا
وفكرا وتجربة ، فأين هو منهم ، أين حاله من
حالهم ، وعصره من عصرهم !؟

منذ ستمائة عام وتزيد عاش انسان مغربي
بربري مسلم ، لم يبق له من أمبراطورية حلمه
سوى ضباب داكن ، ومن اسلامه سوى ثوب مخلق
أشبه ما يكون بمرقعة الصوفي التائه ، ومن واقع
دولته الكبرى سوى دويلات ممزقة مجزأة أقرب الى
القبائل المتوحشة منها الى أي شيء آخر من أشياء
الانسان المتحضر ، لولا بقايا رموز لحضارة ، بناها
في يوم من الايام انسان صحراوي المنبت محمدي
المنطلق ، وأراد ألا تغيب عنها الشمس فكان له ما
أراد •• ثم كان لها ما لم يرد •• وها هو مجدها
في المشرق تغيب عنه هذه الشمس وتسرع بالأفول
عن مجدها الثاني في الأندلس • ويشهد ابن خلدون
أقول المجدين ويلف نفسه ظلامهما ويعتمل في ذاته
أسى مرير لخلو الساحة العربية من البطل المنقذ
وعجزه عن تفسير ذلك الا بأنه سنة الله في خلقه

وأنه قدر الأمة وقانونها الطبيعي الذي يسيرها في دروب النشوء والارتقاء ثم التلاشي والفناء .

انه قانون التطور الذي لا يزال الى اليوم معترفا به من قبل أولئك الأعلام الذين ذكرناهم قبل قليل . وهم يشددون عليه سواء كانوا علماء اجتماع أو اقتصاد أو تحليل نفسي أو ديموغرافي . كما أصبح مسلما به في العلوم الفيزيائية والبيولوجية ، ولكنه لم يصل بعد الى هذه المرتبة بالنسبة الى العالم الاجتماعي المحدد والمحكوم من قبل قوى غيبية لا تتغير . لكن ابن خلدون حوله الى حتمية Fatalité عمياء قاهرة تشل معها قدرة الانسان . لذلك اعتبر تصور ابن خلدون لمثل هذا العالم تقليديا وباهتا لا سيما في البلاد التي ازدهرت فيها الرأسمالية اليوم . فالرأسمالية كما هو معلوم تفرز أيديولوجيتها الذاتية ، وعلى وجه التحديد تصورها الخاص للمجتمع . « فالمجتمع في نظرها عبارة عن جمع لأفراد أحرار لا يعانون أية ضغوط بنيوية يتصرفون تحت تأثير دوافعهم الداخلية . هذا التصور يشكل الأساس الضمني لعلم الاجتماع ، وعلم النفس - الاجتماعي ، ولعلم الاقتصاد في

• أميركا الشمالية (١) •

هذا التصور الفردي البراغماتيكي يواجهه تصور آخر للظواهر الاجتماعية الذي يعتبر « الحاجة » لا « الدافع الشخصي الداخلي » هو الأصح لأنه الأكثر إلحاحا - هذه الحاجة هي نتاج طبيعي للعلاقات الضرورية البنوية للمحددات المستقلة عن « ارادة البشر » : (مثلا حالات الازمات والحروب) •

لقد دافع جميع المؤسسين الكبار للعلوم الاجتماعية وعلى رأسهم ديركيم عن هذا التصور أمثال أدام سميث وحتى ماركس في الاقتصاد يرى هذا الرأي عند بحثه في رأس المال •

وبعد فقد سقنا هذه المقارنة الخاطفة لنشير الى أي مدى كان فكر ابن خلدون متغلغلا عبر الاجيال ومن خلال أحدث مفاهيم علم الاجتماع الحديث •

وسواء كان هذا التغلغل المؤثر على سبيل القصد من محلي المقدمة المترجمة الى اللغات الأوروبية أم على سبيل الاتفاق فهو دليل ساطع

(١) للتوسع انظر مجلة الفكر العربي م ٢٥ ص ١٥ - ت ١٩٧٨ - لبنان •

على صفة « المعاصرة » في فكر ابن خلدون الذي سبق زمنه فعلا بما امتاز به من قوة كشف ، ومقدرة على الاختراق والتخطي . ان تجربة ابن خلدون السياسية : اضطلاع بالمناصب العليا ، وطلوعه بالمؤامرات ضد هذا السلطان أو ذاك ، ومراهناته على الملوك والأمراء ، وانخراطه في صفوف بعض القبائل ، تجربة فاشلة ولكنها غنية بالمعاناة : فاشلة حين لم يستطع تحقيق حلمه في توحيد شمالي إفريقيا في صيغة دولة مستمرة ثابتة . وغنية حين أنتجت « كتاب العبر » ولا سيما « المقدمة » حيث تعتبر آراؤه فيها عن الدولة والعصبية محاولة جد عميقة لفهم ظاهرة « التجزئة » وتفسير هذا المعجز التاريخي عن نشوء دولة ممرضة موحدة وطويلة العمر .

لقد امتد فكر ابن خلدون من المغرب العربي المسلم الى المشرق فرأى - بعد التجربة - ان نموذج الدولة الأموية الارستقراطية التجارية العربية المرتكزة على عصبية قبلية داخلية (قيسية ويمينية) نموذج تحققت فيه غلبة القوى التي قامت في عمليات الفتوح الأولى ، وهو ما سماه ابن خلدون العصبية الأولى أو العصبية الاقوى عندما تشكلت

وتعاظمت واجتازت حدودها الضيقة * ولكن التوسع
بعد ذاته وانخراط قوى أخرى فيه من عربية وغير
عربية ، وتعاظم شبكة العلاقات التجارية في مكة
والمدينة ودمشق أفرز فئات اجتماعية من واقع
ازدهار الحرف في هذه المدن وسواها ، وتوظيف
جزء من ثروات الفئات المدينية في استثمار
الاقطاعات وشراء اليد العاملة لها (العبيد والزنج)
الخ * * كما أدخل السلطة كمحور صراع بين فئات
اجتماعية متعددة القوميات مختلفة الاهداف
والأطماع مما أدى من جهة الى الترف وضعف
المصيبة الأولى ، وبالتالي ، الى قيام الصيغة العباسية
الأولى : صيغة تحالفية مشككة من مجموعة عصبية
قومية - اجتماعية - سياسية عربية فارسية ثم
عربية تركية * وهذا ما لاحظته ابن خلدون واستنتج
أن هناك حتمية تفرض نشوء الدول وقانونا طبيعيا
يسير بالدولة - أي دولة - الى مصيرها المحتوم تماما
كالانسان (ولادة - طفولة - شباب - كهولة - موت)
ولا عودة بعد ذلك ولا قيامة * *

من هنا كان ايمانه بوحدة قانون التكوين
الطبيعي والاجتماعي *
وبما ان المجتمع هو عبارة عن مستغل ومستغل

وجود الظلم والعدوان في طبيعة الانسان فقد استنتج هذه الحقيقة : ان التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات سواء في الطبيعة أم المجتمع . ولما كان لا سبيل الى السيطرة على هذا التفاوت وعدم التكافؤ الا بغلبة عنصر وسيادته تحقيقا لنشوء وتجسد العناصر في الطبيعة أو لنشوء وتجسد الكائن الانساني في المجتمع برزت عنده فكرة - توهمها حقيقة - وهي أن الانسان معطل الارادة محدود الحرية أمام ذلك التفاوت وهذا النشوء ، لا يملك معها القدرة على تغيير مسارهما أو تأخير هذا المسار على الأقل .

فنشوء المجتمعات كنشوء الكائن العضوي ، كنشوء الأمم عملية لا تخضع لمشيئة الانسان ، بل لتلك الحتمية التي سماها ابن خلدون تارة « بالاكراه عليها » وتارة « بضرورة » وجود الوازع حين يتكلم عن الملك وقيام الدولة . اذ « ما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك الى الهرج المؤذن بهلاك البشر » . وتارة ثالثة يسميها السببية والقانون الطبيعي الذي يكون به النشوء والارتقاء وبقاء الأصلح في كل شيء . وابن خلدون بهذا يسبق داروين صاحب كتاب أصل الانواع ونظرية بقاء

الأصلح بثلاثة قرون . . بالرغم مما يشوب قوانينه
ومبادئه هذه من خلل واضطراب .

انها عملية التوازن والاختلال في المجتمع
الخلدوني : توازن اكراهي ، واختلال متصل .
وبتعبير آخر : تسيطر العصبية الاقوى بالغلبة
والقهر فينشأ التعاون والتوازن ، ولكن الى حين .
اذ سرعان ما تتحرك من الداخل والخارج قوى
اللاتوازن أو الاختلال من جديد فتتغير السلطة
وتبدل السيادة بسيادة عصبية أخرى ، من أجل
اقامة توازن جديد . وهكذا دواليك في دورية ثابتة
لا تنقطع : ومعنى هذا أن هناك ثباتا وتحولا في
آن ، وفي كل شيء : الكائنات ككل غير متغيرة ذوات
وجواهر ، لكن العناصر الداخلة في تكوينها تقل أو
تزيد ، تصلح أو تفسد . غير ان هذا التغير يحدث
في اطار الكل الثابت . الحالات اذن - تتغير وليس
الذوات . والفساد أحد هذه الحالات ليس طارئا
بل هو شيء دائم ويجري على سياق مطرد وثابت .

هذا القانون الطبيعي الدوري يطبقه ابن
خلدون بحذافيره على المجتمع وقيام الدول . فهو
عندما يقول : « ان نهاية الحسب في العقب الواحد

أربعة أبناء» • يحدد • والتحديد نظرية وقاعدة •
والقاعدة هنا : ان التغيير أمر ثابت • أو هو تغير
مستمر على شكل واحد ووفق قانون كوني لا يتغير •

وابن خلدون يصر على الايمان بهذا القانون
وتلك الحتمية مما ترك مجالاً لمنتقديه • فقالوا
انه ضيق الأفق ، ولا يؤمن بالتقدم والتطور
وامكانية تغير الصورة العامة للتاريخ الاجتماعي
وقدرة الانسان التي يعطلها هو ، مع أنها في نظرهم
خلاقة ولا حدود لها في عملية الاصلاح الجذري التي
بإمكانها ادخاله على هيكلية الدولة والمجتمع
ومؤسساتهما •

لكن من الانصاف لهذا المفكر أن نقول انه رغم
اصراره - على مبدأ الضرورة نراه يتراجع أحيانا
كثيرة عن هذا الاصرار ، كيلا يبدو ايمانه قدريا
ومحكوما بقوى غيبية • نرى ذلك حين يحدثنا في
فصوله الخاصة بالدولة العامة عن أن تحديد هذه
الدولة ومداهما مكانا وزمانا إنما يتحقق « وفق
عصائبها كثرة وقلة » • ومعنى هذا انه ليست
هناك أدوار أو أجيال أربعة للدولة ليس غير • •
وهو يضرب لنا الامثال على ذلك من وقائع تاريخ

الأمم والشعوب فيقول أن هناك دولا امتدت أعمارها
آلاف السنين كملك القبط واليونان والرومان .
ثم ملك الاسلام وحضارة اليمن منذ عهد العمالقة
والتبابعة ودول النبط والفرس وغيرها (1) ،
فالدورية التابعة من مفهوم الضرورة الشاملة عند
ابن خلدون ليست دورية قدرية مطلقة بل هي
دورية موضوعية تخضع لتأثير الزمان والمكان
وخصوصية تاريخ أمة من الأمم أو شعب من
الشعوب . فهو حين انطلق من خصوصية الشمال
الافريقي المغربي واحتك بالواقع المرير المؤلم
لدويلاته وعاشه وعانى منه استنتج بما يشبه
الايمان الأعمى تلك الدورية القدرية التي تحتم
البدايات والنهايات وتضرب الأمم والممالك بأقدارها
المحتومة ونهاياتها المؤكدة .

أما حين امتد فكره الى البعيد وتحرر من كابوس
الواقع المغربي الرهيب . . وجد أن الأمم والدول
وان حكمت بقانون الضرورة وبمبدأ تلك الدورية
الا أنها قادرة على الحياة من جديد والازدهار بعد
الانهيار . وهي على الاقل قادرة على التخفيف من

(1) انظر المقدمة ص ٣١٠ .

وطأة ذلك القانون وبالتالي تأخير موتها ولو الى
حين . .

نوعية التفكير عند ابن خلدون :

يبدو لنا من كل هذا الجهد الذي بذله ابن
خلدون في التقصي والسبر والمراقبة لسير التاريخ
الاجتماعي وتكون الاحداث والعناصر - في الطبيعة
كما في المجتمع - انه صاحب فكر عقلاني نفاذ
وتفكير معرفي خارق اعتبر بحق ظاهرة انسانية قل
مثيلها في عصر انحطاطي عربي (القرن الرابع
عشر ميلادي) قل فيه المبدعون والفلاسفة بل
انعدموا انعداما كلياً بعد نكبة ابن رشد .

من معالم هذا الفكر :

أولاً : يتبع ابن خلدون دائماً المنهج العقلاني
بخلفية دينية غير مغلقة .

ثانياً : يتخذ من السببية الطبيعية مذهباً يحدد به
معالم التاريخ الاجتماعي الذي يدرس فيه الظاهرة
الاجتماعية على أساس مبدأ الضرورة وقانون
التطور الطبيعي .

يبدو ابن خلدون على الدوام معاشيا للواقع
متشبثا به محلاله ، مستنتجا من جزئياته القوانين
كاشفا عن العلل . وهو ليس مجرد فكر يرى واقعا
معينا فيصفه . ولكنه فكر يعبر عن موقف اجتماعي
أمام هذا الواقع ومن خلاله . ذلك لأنه فكر تجريبي
Empirique معاين . يبدأ بالخاص الملموس الى
العام المطلق ليؤكد ما يذهب اليه في فهم الظاهرة
الاجتماعية .

ومع ان فكر ابن خلدون كان ايمانيا وتصوفيا ،
وتدينه كان واضحا باعتباره فقيها بارزا من فقهاء
المذهب المالكي (تولى تدريسه في مصر قرابة ربع
قرن) . الا أنه حين كتب المقدمة ، وفسر التاريخ
الاجتماعي كان معرفيا Epistémologique وتجريبي
في أن معا : أي مستقلا تماما عن نزعاته الدينية
والعرفانية تلك ، وان لم يكن متحررا منها أو
متنكرا لها .

ومعنى ذلك أنه كان ذا فكر ثنائي قادر على
اقامة ذلك التوازن شبه التام بين العقلانية والدين .

كما نلاحظ في هذا الفكر صفة اللاطلاق
أو اللامطلق : فالحقيقة عنده ليست مطلقة بل هي

نسبية * وقد طبق ذلك على الملك والسلطان
والعصبية * صحيح ان لكل شيء - في رأيه - صفة
خاصة به ، وذاتية تميزه عن غيره * ولكن قيمته
الحقيقية اضافة أي نسبية ، بمعنى ان الذي حقق
للملك - مثلا - قيمته أنه ذو سلطان وذو رعية
« فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان » *
كما يقول * فقيمة السلطان - اذن - ليست بحد
ذاته ، بل بالاضافة الى الرعية (١) * وهكذا
العصبية : قيمتها ليست في كونها علاقة دم ونسب ،
بل بشيء مهم آخر هو في غلبتها وقدرتها على الفعل
والتأثير وتمكنها من الحلول بالقهر والقوة محل
العصبيات المتلاشية والدول المنهارة *

وهناك جانب آخر جدير بالملاحظة في فكر ابن
خلدون الغني الخصب وهو انه يعتبر « الكم » ذا
شأن في تأثير الاشياء وعظمة الدول ، وليس « نوع »
تلك الاشياء أو الدول * * أو كقيمتها * * يقول
بخصوص العصبية : « انما تكون بكثرة العدد
ووفوره » * أي بكمية الاقرباء والاعوان والحلفاء

(١) وان كانت قيمة الرعية بذاتيتها وخصوصيتها اكثر من السلطان ،
فقد تعبر الرعية بلا سلطان - كما يقول الافغانى - ولكن
السلطان لا يعبريلا رعية ولا يعتبر سلطانا على الاطلاق

لا نوعيتهم * والدولة الغنية القوية هي الدولة
الواسعة الارضاء الكثيرة السكان ، في نظره ، حتى
النمو الحضاري يكون « بكثرة الفعلة والسكان (١) » *
على حد تعبيره * وهو حين يتحدث عن انتقال
الرئاسة البدوية الى الملك الحضري نجده لا يصر
على عامل العصبية في نمو الدول * بل يكاد يحصر
دور العصبية في التكوين فقط * أما في النمو
والتطور فيحل عاملا آخرا غير العصبية هو العامل
الاقتصادي *

فالدولة لا بد لها - بعد قيامها بالعصبية
والشوكة - من أن تتغير بنيتها الاجتماعية - بعد
الجيل الثاني - حيث ينقلب أفرادها من بدو الى
حضر : أي من جماعة تكتفي بضروريات العيش
لاعتيادها عليها ، أو لجهل منها لسبل الترف
والانفاق ، الى جماعة متحضرة أصبحت تعرف هذه
السبل بالاختلاط والمحاكاة والتطبيق * ولم تعد
تكتفي بالعوائد القديمة بل أصبحت تمجها

(١) على ان ابن خلدون لا يلغي الكيف المعنوي الغاء بل يعتبره ثانويا
او عاملا مساعدا *

وتزدرئها (١) وغدت الكماليات هي المطلوبة والمرغوبة . يقول ابن خلدون « ثم اذا اتسمت احوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم الى السكون والدعة وتعاونو في الزائد على الضرورة (٢) ، واستكثرو من الاقوات والملايس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر » .

ثم يجعل ابن خلدون من هذا العامل الاقتصادي نفسه ، وهذا الترف والغنى ، سببا لانهاية الدولة واندثارها مثلما كان سببا لازدهارها .

فضعف العصبية اذن ليس وحده الكفيل بانهاية الدولة أو السلطة بل هي العوامل الداخلية الحضارية المستجدة . وهي عوامل اقتصادية وليست عرقية أو أخلاقية .

(١) كحركة ابي نؤاس التجديدية في الشعر والمياة والعادات التي يغطيها بعض النقاد حين يردون اسبابها الى « شعبية » في الناسي وكره منه للاعراب وبالتالي العرب جميعا . مع انها بكل بساطة حركة طبيعية ، وبالنظرة الخلدونية حركة لا بد منها حين يتم التطور في المجتمع - المؤلف .

(٢) وهذا ما يسمى اليوم بوفرة الانتاج او التراكم الاقتصادي . - المؤلف - .

وابن خلدون في فصوله الخاصة بإبطاله مقدره العقل على الاحاطة بالماورائيات والمجردات وانكاره صناعة النجوم وثمره الكيمياء ، لا يبطل الفكر النظري للعقل ولا العلم بالنجوم ، والكيمياء • انه في الفلسفة يرفض الفكر التأملي الماورائي المجرد • وهو في علم الفلك يعدد لنا الاسباب التي تحول دون معرفتنا لحقيقة النجوم وتأثيراتها معرفة يقينية تامة • وفي الكيمياء لا نراه يرفض مفاعيل العناصر ولا امكانية تحويل المعادن السفلى الى ذهب • انما يرفض امكانية الاحاطة والسيطرة على الاسباب المتعددة وجمعها كلها – في زمن معين – ثم اجراء عملية التحويل •••

وكيفما دار الأمر فاننا بقليل من الغوض والتأمل والانصاف نجد لدى ابن خلدون فكرا معرفيا هو مزيج من التجريبية المادية (لا التجريبية الساذجة المباشرة) والعقلانية الواقعية (لا المثالية) التي تتوافق مع ثقافته الدينية وان لم تنصهر فيها • وهو فكر خلاق قادر على الكشف والتخطي واستنباط القوانين وتحديد المواقف رغم ما قيل ويقال فيها بأنها لا تصلح لكل زمان ومكان ولا تشكل أيديولوجية اجتماعية لها نصيب من الديمومة

والخلود * ان فكرا هذا هو نهجه ومنطلقه ومستواه
فكر لا شك علمي معرفي وعقلاني تحليلي ، لا يزال
الى الآن صفة المفكرين المبدعين ، والباحثين
الموضوعيين *

حسبه انه كان فكرا رائدا خلاقا في عصر فقدت
فيه الريادة والخلق *

وحسبنا نحن منه ذلك حجة للايمان من جديد
بالفكر العربي القادر على الخلق والابداع مهما
تراكمت عليه المموقات وحطت من شأنه المرجفات *

وبعد فاني لأرجو أن أكون بهذه المقدمة المجلى
وبهذا الكتيب المضغوط قد ساهمت - ولو بخطوة
واحدة - على درب الموسوعة الفلسفية العربية
المتيدة التي تبشر بها دار مكتبة الهلال *

المؤلف

ابن خلدون

٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م

- ١ - مقدمة الكتاب •
- ٢ - عصره - حياته •
- ٣ - مقدمة ابن خلدون وأقسامها •
- أ - التاريخ : مغالط المؤرخين ، وحاجة المؤرخ
الى علم العمران •
- ب - علم العمران :
- العمران البشري على الجملة ، نشأته •
- اثر الاقليم والترربة •

– العمران البدوي القبيلة والعصبية • صفات
البدواة •

– العمران الحضري : نشأته : ضعف العصبية
فيه •

– نشأة الدولة وعمرها وأطوارها (منازع
الملك فيها) •

– وجوه المعاش عند الناس ، وتأثيرها بالبيئات
المختلفة •

٤ – موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة :

• (حدود العقل وبطلان الفلسفة)

٥ – ابن خلدون والتربية والتعليم •

٦ – ابن خلدون ومفهوم الحرب •

٧ – علم العمران وعلم الاجتماع الحديث • مقدار
المعاصرة في نظرياته •

٨ – مواطن الضعف في نظرياته •

٩ – مكانة ابن خلدون وتأثيره •

١٠ – التصوف عند ابن خلدون •

١١ – نماذج متنوعة •

١٢ - مكانة ابن خلدون وتأثيره *

١ - عصره :

عاش ابن خلدون في القرن الثامن الهجري ،
(الرابع عشر الميلادي) وكان هذا العصر عصر
تحول وانتقال :

- تفكك وانحلال في العالم العربي *

- انبعاث ويقظة في العالم الغربي (أوروبا) *

ففي الأندلس : كان معظم بلاد الاندلس في هذا
العصر قد خرج من حوزة العرب ، وأصبح تحت
حكم الاسبان ، بما في ذلك أهم مراكز الحضارة
الأندلسية : كطليطلة وقرطبة واشبيلية (١) *

وكانت جماعات كثيرة من سكانها العرب قد
جلت عنها الى المغرب ، ولم يبق تحت حكم العرب
هناك سوى قطعة صغيرة في الجنوب الغربي من
الاندلس *

(١) اندلس معربة من فاند الوس : أو البلاد التي كانت تسكنها
قبائل الفاندال ، وقد حذف العرب حرف (ف) لعدم وجوده في
لغتهم ووضعوا مكانه الفاء فصارت : اندلس - المؤلف - *

وكان يحكم هذه البقية الباقية من الاندلس بنو
الأحمر * الا أن أمراء هذه الأسرة نفسها كثيرا ما
كانو يتنافسون على الحكم ويتخاصمون فيه الى
حد الاقتتال *

وكثيرا ما كان الأمراء والحكام الذين يفشلون
في ثوراتهم يلتجئون الى المغرب العربي ، وان كانو
من الأندلسيين ، أو الى الأندلس ان كانو من
المغرب *

وكانو اذا استجد خلاف بين سلطان المغرب
وسلطان الاندلس ، أطلق كل واحد منهما زعماء
الثورة الذين كانو قد التجأو الى بلاده بغية
احداث الشغب والقتال في بلاد خصمه * ناهيك
بالحروب المستمرة بينهم وبين أهل البلاد من نصارى
الاسبان * وأما بلاد المغرب فكانت مجزأة الى ثلاث
دول ، تحكمتها ثلاث أسر (١) *

وكانت هذه الدول الثلاث في نزاع مستمر

(١) بنو همرين في المغرب الأقصى (مراکش) ، وبنو زيان من بني
عبد الواد : في المغرب الاوسط ، (الجزائر) ، وبنو خلفي من
شروع دولة الموحدين (تونس) ، او الفريقي كما كان اسمها
يومذاك *

بعضها مع بعض (١) • وقد كثرت فيها الفتن والاضطرابات وكثيرا ما كانت تنشب الحرب بين أبناء العمومة أو الخؤولة • أو حتى بين الأخوة والأشقاء ، وبين الآباء والابناء تكالبا على الملك ، فتتفسخ الدولة ، ويحاول حكام الأقاليم أن يستقلوا بأقاليمهم (٢) •

ورب سائل يسأل : ألم يوجد من الفقهاء أو الشعراء أو القادة من يرفع صوته مطالبا بالاصلاح وجمع كلمة المسلمين ؟ نقول بلى وجد ••• ولكن ••• من زاد الطين بلة والنار اشتعالا لتزلفه وسخفه وحبه لذاته ومآربه الشخصية •

وابن خلدون دخل في صميم هذا الجو السياسي المحموم فعاشه وعانى منه مدة ربع قرن ، واتصل بأشخاصه اتصالا وثيقا • وأفاد منه ومنهم ومن أحداثه الشيء الكثير • وفي عصر ابن خلدون ظهرت على مسرح الاحداث حركتان قويتان :

(١) وهي الدول المسماة باسم سلاطينها عادة ، كقولنا : الدولة المرينية •

(٢) تماما كما حدث قبلهم في المشرق « ومن شابهه ابه فما ظلم •• »

— احدهما فتوحات تيمورلنك (١) ذلك الذي
كانما توجهت به النكبات على العرب •

• وثانيتها قيام دولة العثمانيين (٢) •

قام تيمورلنك بفتوحات كاسحة شملت جميع
الاقطار الآسيوية من الصين (٣) الى العراق الى
الاناضول الى بلاد الشام • وفي سنة ١٤٠١ رافق
ابن خلدون الملك الناصر خليفة السلطان المملوكي
برقدوق الى دمشق في حملته على تيمورلنك المنيف •
وقد وفد ابن خلدون على تيمورلنك فأكرم وفادته
وسعى لديه الى الصلح وحقق الدماء •

-
- (١) تيمورلنك أو تيمور الاعرج (١٣٣٦) ولد فيما وراء اللهر وكان
اهد اسلافه وزيرا لابن جنكيزخان • الا ان اسرته ادعت انها
منحدرة من جنكيز نفسه : دوح ارض الرافدن في مدة سنتين •
وفي تكريت مسقط رأس صلاح الدين الشاه هرا من جماعهم
ضحاياهم • النظر تاريخ العرب المطول ص ٨٢٥ حتى •
- (٢) تأسست الدولة العثمانية في الاناضول حوالي سنة ١٣٠٠ على
انقاض المملكة السلجوقية وعلى حساب الامبراطورية البيزنطية •
وقد كان احتلال محمد الثاني الفاتح (١٤٥١) للقسطنطينية
سنة ١٤٥٣ • تاريخ العرب المطول حتى ص ٨٢٥ قسم سادس •
وبقيام هذه الدولة انتهى تاريخ الخلافة العربية وقضى على
سلطة المماليك وانتقل مركز الاسلام غربا • • وعصره ثم اكتشاف
اميركا •
- (٣) قال انه دخل موسكو واقام فيها سنة - تاريخ العرب حتى ٨٣٦ •

حياته :

نستطيع أن نقسم حياة ابن خلدون الى أربع مراحل على وجه التقريب :

أ - مرحلة النشأة والتلمذة (١٩ سنة) في مسقط رأسه تونس : حفظ قرآن ، تجويد بالقراءات السبع ، علوم العربية •

ب - مرحلة الوظائف الديوانية والمناصب السياسية (٢٥ سنة) • قضائها متنقلا بين المغرب الأدنى والوسط والاقصى ، وبعض بلاد الاندلس • واستغرقت كل وقته وجهده •

ج - مرحلة التفرغ للتأليف (٨ سنوات تقريبا) • في هذه المرحلة حيث نضج فكره وتمت عدته ألف كتابه الشهير : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » • ويطلق الآن على القسم الأول من هذا الكتاب اسم : « مقدمة ابن خلدون ، مجلد واحد من سبعة مجلدات » استغرق فيه ٥ أشهر فقط (طبعة بولاق مصر) •

د - مرحلة التدريس والقضاء (٢٤ سنة)
قضاها كلها في مصر *
مولده واسمه :

هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
الحضرمي (نسبة الى قبائل حضرموت التي ادعى
اتصال نسبه بها) (١) *

ولد في تونس العاصمة سنة ٣٧٢ هجرية
(١٣٣٢ ميلادية) ، وكان أبوه من رجال العلم
والأدب ، فعني بتربيته عناية فائقة ، وهيا له
الدرس على أقدر الاساتذة في تونس يومذاك ، حيث
تلقى على أيديهم :

القرآن ومبادئ النحو وكثيرا من كتب الأدب

(١) في كتابه « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » * وهو
من الكتب الفريدة من نوعها في فن الاوتوبيو-جغرافيا ، أي
ترجمة المؤلف لنفسه ، الظر كتاب ابن خلدون د ، علي عبد
الواحد وآفي ص : (١ اعلام العرب ٤ مصر * وكان لقبه ولي
الدين اطلقه عليه السلطان الظاهر برقوق حين ولاه القضاء في
مصر ، كما اطلقت عليه القاب وصفات كثيرة في حياته وبعد
مئاته مثل : الوزير والركيس والحاجب والصدر الكبير والفقيه
الجليل وعلامة الامة وامام الائمة وجمال الاسلام والمسلمين *
ابن خلدون د ، علي عبد الواحد وآفي - اعلام العرب ٤ - مصر
ص ١٤ *

ودواوين الشعر ، والفقه ، والحديث والعلوم العقلية : (كالمنطق والفلسفة مقابل العلوم الشرعية) .

ولما بلغ السابعة عشرة تعرض لنكبة شديدة : انتشر الطاعون وأخذ يفتك بالناس في تونس ، ففجع ابن خلدون بوالديه وبكثير من أساتذته العلماء ، فأخذ يفكر في السفر ، وحين بلغ العشرين دعاه الوزير ليتولى الكتابة في ديوان السلطان فقبل ابن خلدون على كره منه رجاء أن يتاح له السفر خارج تونس .

وكان أمير قسطنطينية (في الجزائر) يطالب بالسلطنة ، ويزحف نحو تونس ، فخرج سلطان تونس بجيشه لملاقاته ، ومعه ابن خلدون ، ولما التقى الجيشان انهزم جيش السلطان وفر ابن خلدون ناجيا بنفسه متوجها نحو المغرب (مراكش) .

في فاس :

تنقل ابن خلدون مدة بين البوادي وعاشر القبائل ، حتى التقى أخيرا بسلطان المغرب « أبو عنان » وبوزيره الحسن بن عمر . فاستدعاه

السلطان الى فاس وكانت مقرا لسلطنته وأحقه
بديوانه .

الا أن ابن خلدون لم يستقر في عمله فدفع الى
الاشتراك في خطة سرية تؤامرية ضد السلطان
وهي : العمل على تسهيل سبيل الفرار لأحد الامراء
الأسرى . وكشفت الخطة فأمر السلطان بسجن ابن
خلدون وأودع السجن (قرابة السنتين) الى أن
توفي السلطان ، واستلم الحكم الوزير . الا أن
الأمراء لم يعترفو بسلطنته وثارو عليه . وكان
أقواهم الأمير أبو سالم فرأى ابن خلدون أن ينضم
اليه (بالرغم من فضل هذا الوزير على ابن
خلدون ، اذ كان قد أخرجه من السجن) . وقد
قدر الأمير أبو سالم هذه الخدمة من ابن خلدون
فاتخذة كاتباً مكافأة له (١) . لم تطل سلطة أبي
سالم أكثر من سنتين فثار عليه وزيره وقتله .
استأذن ابن خلدون في الرحيل فأذن له الأمير الجديد
فمضى الى الاندلس (٢) .

(١) كما ولاه « خطة المظالم » أي القضاء .
(٢) ويقال أن ابن خلدون انتفض على مولاة أبي سالم وساعد وزيراً
سابقاً يدعى عمر بن عبد الله الفودودي على قتل السلطان ،
وتسلم الامور بفاس سنة ١٣٢١ - الفلسفة العربية في موضوعات
موسعة ص ٢٤٢ لجيب مخلول - مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ .

في الأندلس :

وكان سبب اختياره الأندلس ما كان يربطه
بسلطان غرناطة أبي عبد الله المخلوع ثالث ملوك
بني الأحمر ، وبوزيره لسان الدين بن الخطيب من
صداقة ومودة (١) . ولذلك لقي منهما كل ترحيب
واكرام . بدليل ان أبا عبد الله هذا انتدب ابن
خلدون سفيرا لعقد الصلح بين بطرا ابن ادفونش
(الفونس المعروف ببطرس القاسي) وبين ملوك
العدوة (المغرب) فنجح في سفارته ، فأقطعه ابن
الأحمر قرية البيرة بمرج غرناطة . الا أن الوشاة
بدأو يسعون بينه وبين صديقه الوزير ابن
الخطيب ، فلم يطمئن الى سكوت صديقه وتغاضيه
ولمخ بين عينيه هدوء العاصفة فقرر الرحيل .

استأذن ابن خلدون وغادر الأندلس بعد اقامة
دامت ثلاث سنوات . ومضى بحرا الى بجاية في
المغرب ، وكان أميرها أبو عبد الله الحفصي صديقا
قديمًا له . فاستقبله هذا استقبال الفاتحين . ثم

(١) ذلك لان ابن خلدون كان قد اعانتهما بعنايته يوم كانا لاجئين في
فاس (١٣٥٩) وساعدهما على العودة الى الحكم - المصدر
نفسه .

قلده الحجابة (أي الوزارة) • ولكن الحال لم يدم طويلا وسرعان ما قتل أبو عبد الله من قبل ابن عمه أبي العباس صاحب قسطنطينية ، فنجأ ابن خلدون بنفسه وفر قاصدا بسكره (١) ، حيث طلب إليه سلطان تلمسان أن يدجن أو يخضع له قبائل « رياح » العربية ليحارب بهم بجاية فقام بالمهمة خير قيام •

وهناك بين القبائل تعرف الى أحوال البدو ، ونزعاتهم ونمط حياتهم مما جعله يضع نواة كتابه « العبر » الشهير ، بعد أن « تمرس بالأفاق » كما يقول المتنبي ، وبعد معايشة واستقراء طويلين كرس لهما أكثر أيام عمره السياسي (٢) •

وكالعادة هاجم السلطان عبد العزيز (سلطان فاس) مدينة تلمسان ، فحاول ابن خلدون العودة الى الاندلس • لكن رجال عبد العزيز أدركوه وقبضوا عليه (٣) •

(١) في المغرب الاوسط •

(٢) مكث ببسكرة وعاش مع القبائل اكثر من ست سنوات •

(٣) تخلص ابن خلدون من هذه الورطة بترك أبي هو ومشايعه عبد

العزيز فدعا الناس الى طاعته واستمال اليه قبائل رياح • وفي

سنة ١٣٧٢ توفي عبد العزيز وقام مكانه سلطانان في فاس • =

والجدير بالملاحظة أن ابن خلدون قد غير من طريقة عمله السياسي عندما كان في بسكرة : فبعد أن كان يستعمل دهاء السياسي ومكره لا يراعي معهما سوى مصلحته الشخصية ولا يعتمد الا عليهما، راح الآن - وقد اتسع نفوذه في القبائل - يضيف اليهما عنصرا ثالثا هو تأليب هذه القبائل ضد هذا السلطان أو ذاك طمعا بالشهرة ونيل المكانة العالية والرتب الرفيعة التي لم يعد « طفيان الشباب » فيه يرضى بأقل من الوزارة أو السفارة .

وكان في المغرب أربع عواصم سياسية هي : فاس وتلمسان وقسطنطينة وتونس . وكانت العداوة مستحكمة بين هذه العواصم - فاستطاع ابن خلدون أن يلعب دورا سياسيا هاما بينها بما له من طاقة على التآمر ونفوذ كبير في القبائل .

بداية النهاية :

اضطر ابن خلدون - أخيرا - للعودة الى فاس .

= فانطلق ابن خلدون - كعادته في الانقلاب وانتهاز الفرص الى تلك المدينة وهاول خطب ود الاثنين معا ، لكنه ما لبث ان اغضب اهدهما فقبض عليه ولم يطلق سراهه الا بعد تدخل السلطان الاخر ، ثم ذهب الى الاندلس ، الفلسفة العربية موضوعات موسعة لجيب مفول ١٩٧٠ بيروت .

وكانت حياته السياسية قد بدأت تنهار والفتن والاضطرابات في أوج تفاقمها في المغرب تفاقما جعل ابن خلدون يرحل الى الاندلس . الا أن حكام المغرب لم يرتاحوا الى سفره خشية أن يسمى بتعكير الصداقة بينهم وبين سلطان الاندلس ، فطلبوا الى السلطان أن يعيد ابن خلدون الى المغرب . . وعاد ابن خلدون الى تلمسان وقد قرر اعتزال الحياة السياسية . وحين طلب اليه السلطان « أن يستألف » بعض القبائل لخدمته تظاهر ابن خلدون بالقبول وخرج من تلمسان لا يلوي على شيء قاصدا الجزائر .

في قلعة سلامه :

كانت هذه القلعة مشيدة على مرتفع عال ، ومنعزلة عن المدن انعزالا تاما . وكان ابن خلدون تواقا الى الدرس والعلم والتأليف منذ زمن . فاتيح له ذلك في تلك القلعة حيث أقام أربعة أعوام ألف خلالها في التاريخ كتاب العبر . الا أن مثل هذا العمل الضخم اضطره الى مراجع ومصادر لم تكن موجودة في القلعة، فمضى الى تونس للحصول عليها . وقدم لهذا المؤلف بحثا عاما في شئون الاجتماع

الانساني وقوانينه • وهو البحث الذي اشتهر فيما بعد باسم : « مقدمة ابن خلدون » وهو في الحقيقة يشتمل على خطبة الكتاب (سبع صفحات) وبعده مباشرة تمهيد صغير أسماه ابن خلدون : « المقدمة في فضل علم التاريخ » (٣٠ صفحة) • أما الكتاب الأول من مؤلفه فيشتمل على ستة أبواب كبيرة في شؤون العمران (٦٥٠ صفحة) • كان ابن خلدون في الخامسة والاربعين حين اشتغل بتأليف كتابه حيث نضجت معارفه واتسعت دائرة اطلاعه وأفاد أيما فائدة من تجاربه المرة والحلوة ومشاهداته في شؤون الاجتماع الانساني ، لا سيما وقد أمضى خمسة وعشرين عاما خائضا عباب السياسة ومطباتها الكثيرة ، يدرس ويتأمل ويكشف ويختزن الآراء والنظريات •

في تونس :

عاد الى تونس بعد ست وعشرين سنة من مغادرته اياها • فاشتغل بالتدريس والتأليف في التاريخ • فأنهى كتابه وقدم نسخة منه الى سلطانها يومذاك « أبي العباس » يسترضيه بها بعد أن كان ابن خلدون فيما مضى قد تنكر لهذا السلطان وتأم.

ضده لحساب أبي حمو سلطان تلمسان . فتقبلها
السلطان بقبول حسن وأسبغ عليه من نعمه ما جعل
ابن خلدون ينطق بمعظيم فضل هذا السلطان في
كتابه « التمرين » حيث يقول : « . . . وأويت الى
ظل ظليل من عناية السلطان وحرمة ، وبعثت عن
الأهل والولد وجمعت شملهم في مرعى تلك النعمة ،
وأقيت عصا التسيار . . . » (١) .

ثم أراد - وقد بلغ الخمسين - أن يؤدي فريضة
الحج فمضى على ظهر سفينة الى الاسكندرية (٢) .

في مصر :

كانت شهرة ابن خلدون قد سبقته الى مصر وغير
مصر من الاقطار الاسلامية غربا وشرقا (كما يقول
هو في التمرين) . فلما حل في القاهرة أقبل طلاب

(١) انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون - اعلام العرب ٤ - د ، علي
عبد الواحد واقي ص : ٨٥ وزارة الثقافة والارشاد القومي ١٩٦٢
مصر ، (ج ١٤٠ م) .

(٢) الواقع ان طلبه للمحج كان هيلة للتخلص من سلطان تونس الذي
اراد ان يصطعب ابن خلدون في هروبه وان يزجه من جديد في
مستلحق السياسة الذي مله فلم يجد ابن خلدون سوى ثريمة
المحج للفروج من تونس ومن اهراج السلطان له ، المؤلف .

العلم عليه اقبالا شديدا ، وجلس للتدريس في
الجامع الازهر .

طابت لابن خلدون الاقامة في أرض الكنانة
فعزم على الاستقرار فيها . فكان لا بد من الطلب
الى سلطان تونس بالسماح لعائلته بالالتحاق
بسيدها . سافرت العائلة ولكن ما عثمت السفينة
أن غرقت بهم في عرض البحر ففرق أولاده وزوجته .
كان من الطبيعي أن يزعزع كيان ابن خلدون من
وقع هذه الكارثة فعزم على الحج (عله ينسى أو
يأسى بجوار ربه) ، فسافر الى مكة ، ثم الى القدس ،
ثم الى دمشق مع السلطان ابن الملك الظاهر .

وسبب ذلك : انه بعد أن استولى تيمورلنك على
حلب ، وأوقع فيها ما أوقع من النهب واستباحة
الحرم ، وصل خبر ذلك الى مصر . فقام السلطان
ابن الملك الظاهر للدفاع عن الشام ، واستصحب
معه ابن خلدون . ووصل الى دمشق قبل وصول
تيمورلنك . الا أن السلطان اضطر للرجوع الى
مصر اذ بلغه نبأ فتنة تدبر فيها ، فحار أهل دمشق
في أمرهم . وقررت فئة منهم تسليم المدينة الى
تيمورلنك ، فتدلو من أسوار القلعة وابن خلدون

بينهم ، قصدو معسكر تيمولنك ، وفاوضه ابن
خلدون نيابة عن الجميع بأمر الصلح ، واقتنع أهل
المدينة بالتسليم ، فأعجب به تيمورلنك وعهد اليه
أن يكتب له بعض التواريخ . ثم عاد الى مصر وتولى
القضاء . وعزل عدة مرات بسبب الوشائيات وكثرة
الحساد ، الى أن توفي سنة ٦٠٦ - ١٤ ودفن في القاهرة
في التراقوتا وعمره ٧٤ سنة .

وهكذا نرى أن سيرة حياة ابن خلدون السياسية
مشوبة بكل ما يؤخذ على الحياة السياسية في عصره :
فهي صورة لهذا العصر ولما حيك فيه من مؤامرات
ودسائس ، ولما تميز به الساسة والقادة من تهالك
على النفع وتهافت في الاخلاق واستخفاف بالعهود
والمواثيق .

وابن خلدون لم يتميز بغير هذا : بموهبة
اصلاحية مثلا أو حس ثوري كي يقف ضد التفسخ
والفساد في مواجهة التيار . . بل انجرف فيه وغاص
حتى الأذنين . . فانتهى ، كما ينتهي كل من يزاول
مثل هذه الحياة ، بالفشل .

وإذا كان لأحداث عصره من حسنة : فتلك

الخبرة العميقة التي اكتسبها من معايشته لها
ولأصحابها فأصبح قادرا على التحليل والاستنتاج،
بعد الاستقراء ، وبالتالي صياغة الآراء والنظريات
العامة من الاحوال والاحداث الخاصة .

آراء ابن خلدون :

الكتاب الوحيد أو الهام الذي وصل إلينا من
مؤلفات ابن خلدون هو كتاب التاريخ الذي سماه
بهذا الاسم الطويل المسجع : « كتاب العبر وديوان
الابتداء والخير في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن
عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر (١) » . الا
أن ابداع ابن خلدون يظهر في مقدمة هذا الكتاب
والجزء الأول منه . . وتحتوي المقدمة على الفصول
الآتية :

(١) هناك كتابان اهران ظهرا لابن خلدون هما : كتاب « التعريف »
حيث يعرف ابن خلدون بنفسه وبأسرته ويكتب سيرة حياته :
اشرفت على طباعته لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية
سنة ١٩٥١ وحققه الاستاذ محمد تاويت الطنجي ، ويعتبر هذا
الكتاب أبرز كتب السير او الاوتوبيو جرافيا وكتاب « شفاه
السائل لتهديب المسائل » طبع المطبعة الكاثوليكية وتمحيق الاب
الفيثاطيوس عهدو خليفة اليسوعي - بيروت ، وهي رسالة في
التصوف ومفاهيمه وتعرفاته (١١٤ صفحة) أكثر منها كتابا
كما ان لابن خلدون رسائل وشروحا اخرى في الفلسفة والمنطق
والفقه ، - المؤلف - .

١ - فصل في العمران البشري على الجملة (١) :
الأقاليم (٢) وتأثيرها في البشر خلقيا وخلقيا
(جسمانيا) .

٢ - فصل في العمران البدوي والأمم الوحشية
(القبائل وصفات البدو) ، الفرق بين البداوة
والحضارة .

٣ - فصل في العمران الحضري : نشأة الدولة ،
ومنازع الملك فيها ، وعمرها (شروط
السلطة وأسباب السيادة) .

٤ - فصل في البلدان والمدن والهيكل وبناء
المساجد والبيوت .

٥ - فصل في وجوه المعاش : الكسب والرزق (٣)
والصناعات ، وعلاقة ذلك بطبيعة العمران .

٦ - فصل في العلوم وأصنافها والتعليم وطرائقه .

(١) أي تكوين المجتمعات ونشوء الحضارة .

(٢) الأقاليم : التربة - المناخ .

(٣) الفرق بينهما : (في فصل وجوه المعاش) : الرزق كل ما يحصله
البرء وينتفع به ، فصح أن نقول : كل رزق كسب وليس كل
كسب رزقا . انظر كتاب تاريخ العلوم عند العرب ص ٥٢ د .
خليل الجر .

٧ - موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة .

وواضح أن مقدمة ابن خلدون تجمع علومًا عديدة هي ، حسب مصطلحات اليوم :

أ - علم الاجتماع سوسيولوجي

ب - علم التربية (بيداغوجي)

ج - علم الاقتصاد السياسي Economic Politique

د - علم الجغرافيا الانسانية Géographic Humaine

هـ - علم فلسفة التاريخ Philosophie de la Histoire

و - علم الحضارات Science des Civilisations

الى غير ذلك من المصطلحات العلمية التي وفق ابن خلدون الى استعمال شبيهات لها ولأول مرة . ان هذه التسميات يطلق كل منها اليوم على علم خاص ضمن مستقل بنفسه ، له ناهيه وفروعه والمتخصصون به .

وعلى هذا يكون ابن خلدون أول من أوحى بهذه العلوم الى مترجميه من علماء النهضة في أوروبا ، ولا سيما علم الاجتماع ، وما يسمونه

اليوم : الظواهر الاجتماعية •
Phénomènes Sociologiques

وقد فطن اليه ابن خلدون وسماه : « واقعات
الممران البشري » أو « أحوال الاجتماع الانساني » •

١ - في التاريخ :

يمتاز ابن خلدون بأنه أول مؤرخ حاول أن
يضع أسس علم التاريخ الصحيح وقوانين تطور
المجتمعات • وقد أوضح طريقته وغايته من هذا
الملم الجديد فقال: « أن ننظر في الاجتماع البشري،
ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته ، وبمقتضى
طبعه ، وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن
أن يعرض له ، واذا فعلنا ذلك ، كان ذلك قانونا
في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من
الكذب بوجه برهاني (يقيني) لا مدخل للشك
فيه (١) •

فموضوع ابن خلدون اذن يهدف الى أمرين •

أ - الكشف على القوانين التي تتحكم بتكون

(١) التاريخ : رواية الامعات • التاريخ : كتابتها •

المجتمعات ونشوتها وتطورها وانحلالها ، والعوامل الذاتية أو الخارجية الطارئة التي تؤثر في تلك المجتمعات .

ويبرز هنا عمق ابن خلدون باعتباره ان أحداث التاريخ ليست وليدة المصادفة أو قوى مجهولة أو انها فعل أشخاص يبرزون على سطحها ، بل انها أحداث تجري على قوانين ثابتة يمكن اكتشافها وادراكها .

ب - أصول النقد التاريخي : وهي أصول نقدية ينبغي اتباعها في تقييم الاحداث بحيث يستطيع المؤرخ بناء عليها أن يميز بين الحق والباطل ، والصدق والكذب ، في الاحداث والروايات فيصل الى تعيين لا شك فيه .

ج - موضوع التاريخ : ويعرف ابن خلدون حقيقة التاريخ بأنها « خبر عن الاجتماع الانساني وما يعرض له من الاحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول

(٢) اذ لا يمكن لمجتمع بدوي ان تعرض له حالات غير بدوية ويبقى ذاته ، المؤلف .

ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم
من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع (١) »
فموضوع التاريخ اذن ، في نظر ابن خلدون ،
لا ينحصر بالاخبار عما حدث من الحروب والفتوحات
والملوك والدول بل يشمل كذلك كل ما حدث من
التحول في الحياة الاجتماعية من أمور اقتصادية
وعلمية .. فالتاريخ - اذن - تاريخ المجتمعات
والحضارات .

هذه النظرة الشاملة للتاريخ من النظرات
الخاصة التي تسمى عادة باسم تاريخ الحضارات .
وهذا ما حدا ببعض الباحثين الى اعتبار ابن خلدون
أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة بمفهوم يكاد
يكون عصريا (٢) » .

٣- مهمة المؤرخ ومنهج البحث التاريخي :

يرى ابن خلدون أن كتابة التاريخ ليست مجرد

(١) - المقدمة - البيان ص ٣٧٠ .

(٢) انا طالعا نظريات دور كايم ونظمه الاجتماعية كنظام البنية
الاجتماعية ، ونظام المورفو - لوجيه الاجتماعية او نظام التكتل
الاجتماعي وغيرها ، وقابلنا بينها وبين نظريات ابن خلدون في
مقدمته اذ كنا مبلغ التشابه الكبير في فهم وتعليل الظواهر
الاجتماعية المختلفة عند الرجلين ، ولعلمنا كم لابن خلدون من
ريادة في هذا المجال - المؤلف - .

سرد للوقائع فحسب • بل هي استقصاء للأسباب
والعلل أيضا ، ولذا كانت مهمة المؤرخ صعبة
ودقيقة ، إذ أن عليه أن يمحص الاخبار قبل اثباتها ،
وأن يستقصي عللها وأسبابها • والمؤرخ الذي لا
يقوم بهذا الامر لا يستحق - في نظر ابن خلدون -
لقب مؤرخ ، « ولا يعتبر له مقال » •

ثم يمدد ابن خلدون المغالط التي يقع فيها أكثر
المؤرخين في تفسير العمل التاريخي ، ومنها :

أ - التشيع للأراء والمذاهب : المؤرخ المعتدل
والعادل يتلقى الخبر فيمحصه حتى يتبين صدقه أو
كذبه • أما المتشيع لمذهب أو رأي فيقبل ما يوافق
مذهبه من الاخبار لأول وهلة دون تمحيص أو
غربلة ، فيقع في الخطأ (١) •

ب - الثقة بالناقلين والرواة : ان الراوي قد
يكون كاذبا عن قصد ، أو مبالغا في ما يروي ، أو
صادقا ولكنه مخطيء في فهمه للخبر الذي يرويهِ

(١) يقول ابن خلدون : ان النفس اذا كانت على حال الاعتدال
في قبول الخبر اعطته حقه من التمهيم والنظر حتى
يتبين صدقه عن كذبه (أما) اذا شامرها تشيع لرأي أو لعدة
قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل غطاء
على عين بصيرتها • فتقع في قبول الكذب ونقله • الخ • •

وفي جميع هذه الحالات يكون كلامه مخالفا للواقع •
على المؤرخ - اذن - أن يراعي ناحيتين هامتين
بهذا الخصوص :

- أن ينظر في ما اذا كان الخبر المروي معقولا
أو غير معقول •

- أن يتثبت من امانة الراوي وصدقه •

د - كما يأخذ ابن خلدون على المؤرخين
اطمئنانهم الى الشائع والمشهور من الاخبار دون
تمحيص : فكثيرا ما تكون الشهرة مزورة ، أو
بعيدة عن أن تكون شهرة حقيقية ، لذا وجب عدم
الاطمئنان المسبق لما يرويه مثل هذا الشهير •
(لا بد من التمحيص والمناقشة العقلية) (١) •

د - ومن مغالطهم : الدهول عن المقاصد • (هنا
الصدق في النقل لا يفيد) وتوهم الصدق ويتأتى
ذلك من جهة الثقة بالرواة •

هـ - وكذلك الجهل بتطبيق الاحوال على
الوقائع • يقول ابن خلدون : « فان بعض الداساسين

(١) اي تهدي الشهرة والشك المبدئي في روايات صاحبها

قد يلبسون الامر على الناس ، أو يصطنعون بعض
الوقائع . فاذا لم يفتن المؤرخ الى ما يداخل أخبارهم
من التلبيس والتصنع ، ولم يعرف كيف تنطبق
الاحوال العامة على الوقائع الجزئية ، لم يستطع
أن يجتنب الوقوع في الخطأ » .

و - ومنها : الجهل بطبائع الاحوال في
العمران (١) .

ز - ومنها : قياس الماضي على الحاضر :
« كالذي يسمع أخبار الايام الماضية ، ولا يتفتن
لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها ، فيجريها لأول
وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد ، مع أن
الفرق بينهما قد يكون كبيرا ، فيكون ذلك سببا
لوقوعه في مهواة الغلط » . صحيح ان الماضي
والحاضر متشابهان « والماضي أشبه بالآتي من الماء
بالماء » . ولكن قياس الماضي على الحاضر قياسا
مطلقا لا يخلو من الخطأ . « لأن أحوال العالم
والأمم لا تقوم على وتيرة واحدة » على حد تعبير
ابن خلدون .

(١) كما فعل المسعودي حين روى كيفية بناء الاسكندر للاسكندرية .
وهين تحدث عن قوم موسى .

ح - ومنها أخيرا : « ولوع النفس بالفرائب ،
وسهولة التجاوز على اللسان : فالتناس اذا تحدثو
مثلا عن عساكر الدول ، أو أخذو في احصاء
أموال الجبايات ، وخراج السلطان ، ونفقات
المترفين وبضائع الاغنياء والموسرين توغلو في
المدد ، وتجاوزو حدود العوائد ، وطاوعو
وساوس الاغراب ، وما ذلك الا لميل النفس الى
المبالغة في نقل الاخبار ، ولعدم تصورها معاني
الألفاظ ومفاهيم الاعداد تصورا واضحا » .

قوانين البحث التاريخي :

أمام هذه المغالط والاختطاء بل الجهل الذي وقع
فيه أكثر المؤرخين - كان لا بد لاین خلدون من أن
يضع للمؤرخين قوانين هي بمثابة قواعد للبحث
التاريخي العلمي الرصين - هذه القوانين التي
اهتدى اليها مفكرنا تنحصر في أربعة :

أ - قانون السببية : أي أن الحوادث يرتبط
بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول (١) - فليس

(١) هنا في موضوع التاريخ يختلف ابن خلدون والغزالي اختلافًا
واضحًا بالنسبة إلى مفهوم السببية الطبيعية ، أما حين تكلم
عن الفلاسفة وعلماء الكلام في امر كتاب « العبر » فينقلب
غزاليا اشعريا في هذا الموضوع - المؤلف .

من حادث الاو له سبب ، وليس من حادث الا ويكون
سببا لحادث يليه - فارتباط الاحداث ببعضها
ارتباط حتمي وطبيعي (١) .

ب - قانون التشابه : أي قياس الماضي على
الحاضر . وان الظروف المتشابهة تنتج وقائع
متشابهة .

ج - قانون التطور : أي « أن الأمم قد تتبدل
بتبدل الازمان والاحوال » وان قانون التشابه ليس
مطلقا » .

د - قانون الاستحالة والامكان : وهو قانون
يوجب النظر في الوقائع والابخار على ضوء العقل
والطبع السليم : فما كان منها معقولا أدخلناه
دائرة الامكان . وما كان غير معقول أدخلناه دائرة
الاستحالة وقلنا يبطلانه .

وبهذا القانون الاخير رد ابن خلدون قول

(١) وهذا ما قال به مونتسكو من « ان القوانين التي تعبر عن
العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبائع الاشياء هي نفسها
الاصول العامة التي تبين ارتباط الاسباب بمسبباتها . اما
الظواهر الاجتماعية فان احدا قبل ابن خلدون لم يفتن الى حتمية
حدوثها وفضوعها لقوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي تخضع
لها ظواهر الطبيعة - المؤلف - »

المسعودي بأن عدد جند بني اسرائيل كان يوم خروجهم من مصر ٦٠٠ ألف مقاتل . فقال ابن خلدون أنهم حسب هذا القانون لا يتجاوزون الـ ٣٦ ألفا فقط ، مقاتلين وغير مقاتلين . وهناك قانون تزايد السكان الذي ظهر سنة ١٨٠٣ في انكلترا يرجح ان السكان يتزايدون كل خمس وعشرين سنة بنسبة متوالية هندسية : (١ - ٢ - ٤ - ٨ - ١٦ - ٣٢ الخ . .) هذا اذا لم يعيق تزايدهم أي عائق خارجي (١) . وهكذا يأتي هذا القانون الانكليزي مؤيدا لرأي ابن خلدون اذ بمقتضاه يصل عدد بني اسرائيل رجالا ونساء وأطفالا (بحد ٢٢٠ سنة) الى نحو ٣٦ ألفا (وعلى التحديد ٣٥٨٤٠ نسمة) على فرض أن تزايدهم لم يعقه . أثناء اقامتهم بمصر أي عائق خارجي - وهذا أيضا لم يحدث اذ المسلم به أنهم تعرضو في أواخر هذه الاقامة لعملية ابادة (٢) .

-
- (١) كان عدد اليهود حين قدمو على يوسف في مصر سبعين الفا فقط (التوراة - اصحاح ٢ سفر الخروج) وكانت مدة مكوثهم هناك - حسب رواية المسعودي - ٢٢٠ سنة .
- (٢) ذكر ذلك العهد القديم ، وابن خلدون لنفسه والقران الكريم بأنهم : « كانوا يسامون سوء العذاب ، ويذبح ابناؤهم وتستحي نساؤهم » ، كما هو منطوق الآية - المؤلف - .

فأين هذا مما ذكره المسعودي من أن أفراد جيشهم وحده كان أكثر من ٦٠٠ ألف !؟ (١) .
كما يذكر المسعودي نفسه رواية عن الاسكندر لا يمكن أن يصدقها عقل . وهي أنه لما أراد بناء الاسكندرية صدته عن ذلك كلاب البحر . فاحتمل بأن صنع لنفسه تابوتا من خشب جعل في باطنه صندوق زجاج ثم غاص ، وهو في داخله - الى قعر البحر - حتى رسم صور تلك الدواب البحرية ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء (٢) البنيان ففرت تلك الدواب حينما خرجت وعايبتها (رأت تماثيلها) . وتم له بناء الاسكندرية .

يقول ابن خلدون معلقا بسخرية العالم : ان هذه الاحاديث الخرافية يصدقها أمثال المسعودي فيروونها على أنها معقولة ومقبولة ، في حين أنه لو كان ملما بأبسط قواعد وظائف الاعضاء وطبيعة التنفس عند الانسان والحيوان (البري) لما نقل

(١) انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون تأليف د. علي عبد الواحد وافي ص ١٢١ سلسلة اعلام العرب ٤ .
(٢) حذاء او هذاء : قبالة .

هذا الخبر المستحيل عن الاسكندر •
نفهم من هذا النقد أن ابن خلدون يريد من
المؤرخ أن يكون عالما ملما بشتى العلوم : على الاقل
تلك التي تتعلق بالتاريخ : موضوع بحثه
واختصاصه • فالزمه بمعرفة ما يلي :

١ - الامام بقواعد السياسة وطبائع الموجودات •

٢ - اتقان العلم باختلاف الأمم والبقاع والأمصار
في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب
وسائر الأحوال •

٣ - الاحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه
وبين الغائب من الوفاق أو الخلاف (قانون
التشابه) •

٤ - معرفة أصول تكوين الدول والملل ومبائده
ظهورها وأسباب حدوثها ، وأحوال القائمين
بها وأخبارهم •

بذلك يصبح المؤرخ عالما - لا ساردا للاخبار
كيفما اتفق - ويصبح التاريخ علما له أصوله
وقواعده وقوانينه ، علما خاليا من الهوى

والفرض (١) •

لكن ابن خلدون - كمؤرخ - لم يستطع أن يرتفع الى المستوى الذي بلغه في علم الاجتماع • كما لم يستطع أن يعمل بما وضعه في المقدمة - من نظريات ومن مفاهيم تاريخية وشرائط ألزم بها غيره من المؤرخين ولم يلتزم بها هو دائما •

وهكذا نجد ابن خلدون يتفلسف في تنظير التاريخ حتى اذا مارسه سقط الى مستوى الطبري وابن الأثير وسواهما ولم يتخلص الا من سيئة واحدة هي الحوليات : أي كتابة التاريخ سنة بعد سنة ، حسب ترتيبها الزمني دونما اعتبار لوحدة

(١) غير ان ابن خلدون لم يوفق في جعل التاريخ علما خالصا لوجه العلم حيث وقع - احيانا - اسير الهوى والعاطفة الدينية الأفتين اللتين نعاهما على المؤرخين ، فلم يحكم العقل في مسألة نكبة البرامكة قائلا : ان نكبة البرامكة لم تصدح بسبب زواج جعفر البرمكي بالعباسة اخت الرشيد زواجا سريا • لان العباسة - كما يقول - أشرف من ان تدنس نسبها بنسب فارسي الاصل • وبرهانه على ذلك ان العباسة ابنة خليفة واخت خليفة وسليمة النبي • وفي مسألة اخرى تراه يكذب المؤرخين الذين اتهموا الرشيد بالسكر • وبرهانه على ذلك ان الرشيد كان يصلي كل يوم مائة ركعة ••• انظر : تاريخ العلوم عند العرب دة خليل الجر ص ٢٠٧ - مؤسسة الكتاب المدرسي - بيروت ١٩٧٤ •

الموضوع أو ارتباط الأحداث .

ومهما يكن من أمر فإن ابن خلدون يبرز أول منظر للتاريخ في التاريخ العربي وفي القرن الثامن الهجري حيث لا نجد سواه في ميدان تاريخ الحضارات وربط الأحداث بعلمها الظاهرة والخفية .

كما يبرز رائدا في « تحديده » لمفهوم التاريخ ، ووضع قوانينه التي تكاد تكون ثابتة ومعمولا بها حتى اليوم . الامر الذي أثار اعجاب كثيرين من المستشرقين وعلماء التاريخ في العالم وعلى رأسهم غاستون بوتول الذي عقد حول مقدمة ابن خلدون دراسات نقدية تحليلية منصفة هي الأولى من نوعها في الغرب بعد أن ظل ابن خلدون دهرا حلويلا منسيا في الشرق والغرب ، وحين درسه علماء الغرب تجنو عليه كثيرا لأنهم لم يفهموه حق فهمه (١) .
ويكفي أنه سبقهم بنحو خمسة قرون فكان أستاذهم جميعا .

(١) انظر كتاب : ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية تأليف : غاستون بوتول ترجمة عادل زعيتر .

علم العمران (1)

١ - في الاجتماع : ضرورة الاجتماع :

وهو المبدأ الاول الذي استهل به ابن خلدون
أبحاثه الاجتماعية ، فأكد حقيقة قديمة قال بها
فلاسفة كثيرون قبله وهي : أن الاجتماع الانساني
ضروري، ويستحيل على البشر أن يعيشوا منفردين *
ويبرهن على هذا بأمرين :

(١) اثبت ابن خلدون ان التاريخ هو خير عن الاجتماع الانساني *
وان النظر في الاجتماع البشري يشكل علما جديدا هو علم
العمران (او ما يقال له اليوم علم الاجتماع : سوسولوجي)
وان هذا العلم الجديد هو واضعه لم يسبقه احد اليه ، اما اللذان
سمياه بالسوسولوجيا وهما اوفست كونت وسان سيمون
الفرنسيان وتعمقا فيه حتى بدأ كانه من وضعهما ولا سيما هذا
الاخير ، فيظان - في نظرينا - مقتبسين عن المقدمة او متأثرين
بها ويظل ابن خلدون هو السابق والرائد ، المؤلف *

١ - أولهما : ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء والكساء وسائر ضروريات الحياة .

٢ - وثانيهما : ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه لدفع اعتداء الحيوانات عليه .

٣ - ضرورة الدولة : وهو المبدأ الثاني :

ويعني به ضرورة وجود وازع (١) في كل مجتمع لدفع عدوان الناس بعضهم على بعض ، وهذا الازع هو الحاكم أو الملك (الدولة) فالبشر، في رأي ابن خلدون، من أخلاقهم الظلم والمدوان (٢) وابن خلدون يربط بين مبدأين يراهما متلازمين :

لا مجتمع بلا دولة ، ولا دولة بلا مجتمع .

ويبدو واضحا أن ابن خلدون يرد على علماء

(١) او رادع وهو الرئيس والملك .

(٢) جمهورية افلاطون تتقلب على نفسها ، المدينة الفاضلة

ومضاداتها . . . بلان ؟ لان نفوس المسؤولين فيها من شيموها

الظلم : والظلم من شيم النفوس فان تجد لنا حفة فلعله لا يظلم

(. . . المتنبه) وهذا رأي يعارضه روسو الفرنسي القائل بأن

الانسان يولد حيرا ولكن المجتمع يفسده - المؤلف -

الدين الذين يجعلون الوازع هو الشرع المفروض من عند الله ، فيقول : « ان الحياة البشرية ، قد تتم ، والمجتمع قد تنتظم أموره دون هذا الوازع الديني » - ويقدم دليلا على ذلك هو : ان الذين يؤمنون بالشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، وهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت دول وآثار .

ولم يكن ابن خلدون مبتكرا لهذين المبدأين (أي ضرورة الاجتماع وضرورة الدولة) بل هو يشير الى أن الحكماء السابقين أدركوا ضرورة الاجتماع وعبروا عنه بقولهم : الانسان مدني بالطبع (يقصد أرسطو القائل : الانسان حيوان سياسي) ومخلوق مدني اجتماعي - كما عبروا عنه بتصورات طوباوية شيمة أفلاطون في كتابيه « الجمهورية » و « القوانين » والفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فقد عبر هذان الفيلسوفان عن تصوراتهما للمجتمع الانساني وعما يجب أن يكون عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية وتنوع هيكلته حتى يكون مجتمعا فاضلا في نظر كل منهما حسب ما يذهب اليه من آراء

فلسفية عن الفضيلة والرذيلة ومقومات الحكم
الصالح ومختلف شؤون الاجتماع .

وقريبا منهما فمل أرسطو أو أفضل منهما في
كتابه « الاخلاق والسياسة » ، لكن أحدا من
هؤلاء المفكرين الثلاثة أو سواهم لم يلتفت الى
« الظواهر الاجتماعية » بحد ذاتها وبأنها لا تسير
حسب الاهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها
الأفراد . بل تسير في نشأتها وتطورها ومختلف
أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي
يخضع لها أي كوكب في السماء . وكالليل والنهار
في اختلافهما باختلاف الفصول . أي أنهم تصوروا
وحلموا ولم يدرسوا .

هذه الحقيقة لم يصل اليها تفكير أحد قبل ابن
خلدون ، بل النقيض كان هو المسيطر . « وعلم
الاجتماع » أو علم العمران البشري . ما هو ؟ ان
لم يكن دراسة الظواهر الاجتماعية كأبي ظواهر
كونية أخرى ؟ وهذا ما فعله ابن خلدون على
التحديد : « درس واستقرأ ثم كشف عن القوانين
التي تخضع لها تلك الظواهر . فكان عالما ولم يكن
حالما » . . .

يقول ابن خلدون وقد شعر بروعة ما اكتشف وأهمية العلم الذي اهتمدى اليه : « واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى اليه الفوصن . . . » الى أن يقول : « وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة . . . » ثم ينهي كلامه بتواضع العلماء قائلاً : « ولعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه . ولم يصل اليينا . . . الخ . . . » .

مع احتفاظه بفضل الريادة . اذ يقول : « فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » .

الكشف عن القوانين

التطور في الطبيعة والمجتمعات :

تتضمن مقدمة ابن خلدون بعض الآراء والملاحظات التي تنطبق على نظرية التطور . فابن خلدون يرى - كما رأى اخوان الصفاء من قبل - أن العالم مؤلف من أنواع ومخلوقات مرتبط بعضها ببعض ، ومتحول بعضها الى بعض . وان هذا

الترايط والتحول قائم في الطبيعة وفي المجتمعات :
« آخر أفق المادان (الارض) متصل بأول أفق
النبات • وآخر أفق النبات متصل بأول أفق
الحيوان ••• ومعنى الاتصال ان آخر أفق منها
مستمد لأن يصير أول أفق بعده (١) » •

ويقول في مكان آخر : « واتسع عالم الحيوان
وتعددت أنواعه • وانتهى في تدريج التكوين الى
الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من
عالم القرده الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم
ينتج الى الروية والفكر • وكان ذلك أول أفق من
الانسان (٢) » •

التطور في المجتمع :

ومبدأ التطور ليس وقفا على عالم الطبيعة
فحسب ، بل انه قائم على الصعيد الاجتماعي •
اذ أن الأمم تتطور كذلك : « ان أحوال العالم والأمم
وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ،

(١) نظرية داروين في الانواع ليست بعيدة عن هذا القانون او هذا
المفهوم - المؤلف - النظر كتاب : اصل الانواع لداروين ترجمة
اسماعيل مظهر ص ٥ - ١٣ •
(٢) المقدمة ص ٣٦٥ •

ومنهاج مستقر وانما هو اختلاف على الايام
والأزمنة وانتقال من حال الى حال » •

لكن هذا التطور لا يكون عادة سريعا ملحوظا بل
بطيئا لا يكاد يفتن له الا الأقلون من الناس • الا
أنه قد يحدث ما يبديل أحوال الأمة بالجملة في عصر
من العصور (١) » •

ويلاحظ ابن خلدون ما يسمى « بالمتخلفات »
وهي الآثار التي تبقى بعد زوال العهد الذي نشأت
فيه ، فتكون رواسب لأحوال قديمة (٢) • تكثر
الآثار الضخمة في الأمم العريقة في حضارتها
ومجتمعها الراقى • وتقل الى درجة الصفر في غير
ذلك •

— طبائع الأمم وسجاياها : يعزو ابن خلدون
الفروق بين الأمم الى ثلاث علل أساسية : الطبيعة —
العرق — العوامل الاجتماعية •

١ — فأما تأثير الطبيعة في أخلاق البشر وأحوالهم

(١) في هذا القول عمق وبعد نظر — المؤلف •
(٢) هذا صحيح إذ لنا من الآثار مستخلص العادات والتقاليد • وفي
هذا أيضا دقة وعمق في الاستقراء المؤلف — •

فيضرب ابن خلدون عليه الأمثلة المستمدة من
الحرارة والبرودة أو الخصب والجذب . مثال ذلك :

أ - الحرارة والبرودة :

يرى ان الأقاليم يتميز بعضها عن بعض بدرجة
الحرارة والبرودة . فاعتدال الحرارة والبرودة
يساعد على وفرة العمران . أما افراط الحرارة أو
البرودة فيؤدي الى قلة ذلك العمران .

كذلك أهل الأقاليم المتوسطة يمتازون بالاعتدال
في خلقهم وخلقهم ، وكافة أحوالهم ، وهم أعدل
أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا ، ومنهم النباتات .

أما الأقاليم المنحرفة ، فأهلها متأخرون في جميع
أحوالهم : بناؤهم بالطين والقصب وملابسهم من
أوراق الشجر ، أو الجلود ، وأخلاقهم قريبة من
خلق الحيوان ، حتى في الديانة فانهم لا يعرفون
نبوذة ، ولا يدينون بشريعة .

ولكي لا يعترض عليه معترض بأن جزيرة
العرب واقعة بين الأقاليم المنحرفة ، يستدرك بأن
هذه الجزيرة ، وان تكن منحرفة الاقليم الا أنها

قد أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث ، فرطبت
هواءها وصار فيها بعض الاعتدال (١) .

وكذلك تؤثر الأقاليم في الألوان : فشدّة الحرارة
تسود وجوه الناس ، وافراط البرودة يؤدي الى
بياض اللون ، ويتبعه زرقة العيون وصهوبة
الشعور (٢) .

واذا سكن جماعة من السودان في الأقاليم
المعتدلة أو الباردة تبيض ألوان أعقابهم بالتدرّج .
وبعكس ذلك اذا سكن جماعة من أهل الشمال في
الجنوب تسود ألوان أعقابهم .

وابن خلدون يسخر من الذين يعتقدون أن
الأقوام السود هم أبناء حام بن نوح ، وانهم اختصوا
بالسواد لأن نوحا دعى على ابنه حام . ويعتبر ذلك
من خرافات القصاص .

ثم يفصل القول في تأثير الاقليم في الاخلاق ،

(١) ويبدو ان ابن خلدون نسي جهات الجزيرة الشمالية (جهات
الشام) المرتفعة ذات النسيم العليل والتي كانت تهب على
الجزيرة العربية فتشارك في ترطيب مناخها - المؤلف - .
(٢) بياض مخالطه حمرة .

فيلاحظ أن السودان متصفون على العموم بالخفة والطيش ، وكثرة الطرب ، ومولمون بالرقص .

ويعمل ذلك بأن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشييه في جسم الاسود . ولما كانت الحرارة مفضية (١) للهواء والبخار . لذا فهي تؤدي الى تفشي الروح الحيوانية ، وتولد الفرح والسرور . كما يحدث من شرب الخمرة ، أو من الحمامات . ويضرب المثل على ذلك بأهل مصر كيف غلب الفرح عليهم والخفة (٢) .

كثرة الخصب أو قلته :

ويرى ان خصائص الاقوام تختلف باختلاف خصب الاراضي التي يعيشون عليها ، ونوع الاغذية التي يتغذون بها ، ويضرب على ذلك مثل أهل القفار الفاقرين للحبوب والأدم (٣) يكونون بوجه عام أحسن حالا في جسمهم وأخلاقهم « فألوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ،

(١) ناشرة .

(٢) طبعا هذا على الإطلاق لا على التخصيص .

(٣) ما يخلط بالفبر بدون لسم .

وأخلاقهم أبعد عن الانحراف ، والسبب في ذلك أن كثرة الأغذية ، وكثرة الاخلاط الفاسدة ينشأ عنها انكساف الألوان وقبح الاشكال ، من كثرة اللحم ، وتغطي الرطوبة على الازهان وينتج من ذلك البلادة والغفلة .

٢ - العوامل الاجتماعية (في الفروق بين الأمم والشعوب) :

ويعزو ابن خلدون الفروق بين الأمم الى العوامل الاجتماعية أيضا :

أ - فهو يرى أن خصال البأس والشجاعة والانقياد والطاعة ، وجميع المذمومات والمحمودات الخلقية ، حتى الذكاء والفتنة ، كلها تتأثر بالحياة الاجتماعية . ويتأتى هذا التأثير من النحلة المعاشية (١) .

ب - ويرى كذلك ان تأثير وسائل العيش يأتي من ناحيتين :

أ - ناحية الألفة والاعتیاد .

(١) أي وسائل العيش وظروفه .

ب - وناحية الممارسة والمران *

فأما الألفة » فالنفس اذا ألفت شيئا صار من

جبلتها وخلقتها (١) » *

وأما المران (٢) » فان الافعال لا بد من عود (٣)

آثارها على النفس » *

بدو وحضر :

وابن خلدون يقسم البشر بالنسبة الى نوع

معاشهم وأسلوب حياتهم قسمين كبيرين : بدوا

وحضرا ، ويبحث في تأثير البداوة والحضارة في

أخلاق أصحابها فيقرر :

أ - ان أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل

الحضر ، فأهل الحضر يعيشون آمنين في دعة وراحة *

تحميمهم جنودهم وأسوارهم ، قد ألقوا السلاح

وتوالى ذلك منهم جيلا بعد جيل حتى أصبح لهم

خلقا بمنزلة الطبيعة *

أما أهل البدو فمضطرون للمدافعة عن أنفسهم،

(١) طبيعتها *

(٢) العادة *

(٣) مردود *

يحملون السلاح دائما ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتفردون في القفر ، واثقين بأنفسهم حتى أصبح لهم البأس والشجاعة خلقا وسجية * ويرى ابن خلدون ان هذه الشجاعة تنقص كلما تقدم الشعب من البداوة الى الحضارة *

ب - ان أهل البدو أقرب الى الخير (١) من أهل الحضرة : فأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون المذات والترف والعكوف على الشهوات قد تلوثت أنفسهم بكثير من الشر ، وبعدت عنهم طرق الخير ، حتى لقد ذهب عنهم الحشمة * أما البدو فانهم لا يقبلون على الدنيا وملذاتها الا بالمقدار الضروري * وليس لهم من الترف ما ييسر لهم الانغماس في المذات *

ج - ان أهل الحضرة أكثر ذكاء وفطنة من أهل البدو * وسبب ذلك ان الحضري قد أجاد الصنائع (٢) والآداب وعرف منها ما لم يعرفه

(١) هنا بمعنى الاخلاق الفاضلة *

(٢) لا يقصد ابن خلدون بالصنائع الحرف اليدوية وحدها بل العلوم التطبيقية ايضا : كالرياضيات والكيمياء والفيزياء وما اشبه *

البدوي • حتى ليظن الحضري أنه أرفع من البدوي في إنسانيته وعقله ، وإن البدوي قاصر بفطرته ، وليس الأمر كذلك • ولكن امتياز الحضري هو في التعليم •

وجوه المعاش :

ثم بحث ابن خلدون في أنواع وجوه المعاش فحصرها في :

الفلاحة - الصناعة - التجارة - الاصطياد •
الفلاحة :

وقد وضع لهذه الوجوه ترتيبا زمنيا حسب ظهورها الطبيعي فوجد أن الفلاحة متقدمة على سائر وجوه المعاش • ومرجع ذلك كونها فطرية وبسيطة لا تحتاج الى نظر أو علم • وكل بسيط يسبق المركب • والطبيعي الاصطناعي : « تنسب الفلاحة في الخليقة ، الى آدم أبي البشر وأنه معلمها والقائم عليها » ، فالفلاحة اذن من وجوه المعاش في المجتمعات البدوية البدائية على الغالب (١) •

(١) ويقسم ابن خلدون الفلاحة الى قسمين : تربية الحيوانات ورياسة النباتات ، كما يقسم الصناعة الى ثلاثة : الصناعات اليدوية =

الصناعة :

وتأتي مباشرة بعد الفلاحة ، وسبب ذلك كونها مركبة وحصيلة علم ونظر * وبديهي أن يتأخر المركب عن البسيط ، والعلمي عن الفطري * ولذا فهي لا تظهر الا في الحضرة « الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه » * ويقول أيضا : « ان الصنائع انما تستجد اذا احتيج اليها وكثر طالبها * واذا ضعفت احوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاص عمرانه وقلة سكانه تناقص فيه الترف * فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف » ، فابن خلدون يجعل عدد السكان متوقفا على الثروة * وهو يؤكد ان دولة واعية تساعد الصناعة وتعمل على ازدهارها يمكنها أن تزيد بذلك عدد رعاياها *

التجارة :

وأخيرا تظهر التجارة ، التي هي أمر طبيعي من الكسب ، لكن وسائلها قائمة في أكثر الاحيان على تحيلات كما يقول : « للحصول على ما بين القيمتين

= كالمياكة والدجارة والحدادة والصنائع الفكرية كالشعر والتعليم والموسيقى ومنها ما يختص بالسياسة كالجندية وسواها *

في الشراء والبيع ، لتحصل فائدة الكسب من تلك
الفضلة » .

وللتجارة وجوه وأساليب منها : المبادلة : كأن
نعطي صنفا من البضائع لقاء صنف :

العرض : كأن نحمل بضائعا من بلد الى بلد
ليبيعا وربح الفرق بين سعر الشراء وسعر البيع .

الاحتكار : وذلك بخزن البضاعة على أمل
ارتفاع أسعارها في الاسواق ، كل هذا يسمى تجارة
في نظر ابن خلدون . وهي من أعمال أهل
المران (١) .

قيم الأشياء المنتجة (أو السلع) :

ان قيم الأشياء عند ابن خلدون تابعة للعمل
المبدول في انتاجها (٢) يقول في المقدمة : « ان كثرة

(١) اي اهل المضرب ومعنى ذلك ان ابن خلدون يحصر التجارة فيهم
ويبعدها عن اهل الدر او البهو ، « فالتجارة ليست من شأنهم
ولا هي من طبيعة حياتهم » (ابو سفيان - البي قبل البعثة
كانا تاجرين لهما كانا في المضرب وليس في الدر) .
(٢) هذا الرأي قريب من رأي الاشتراكية المعاصرة القائل بان قيمة
الشيء ترجع الى كمية العمل المبدول فيه .

الاعمال سبب للثروة ، وان الكسب هو قيمة الاعمال البشرية » • ويقول : « ان المكاسب انما هي قيم الاعمال » • ويقول : « اذا كان العمل في المصنوع أكثر فقيمه أكثر • والرزق والكسب انما هما قيم أعمال أهل العمران • الخ • » •
مصادر وجوه المعاش :

للمعاش بوجهيه : الرزق والكسب مصادر كثيرة
أبرزها :

- ١ - القوة : بناء على قانون متعارف • وتسمى هذه الطريقة غرامة وجباية (١) •
- ٢ - الاستخراج : ويكون ذلك باستخراج ما ينتفع به من الحيوان (٢) •
- ٣ - الافتراس : أو صيد حيوان البر والبحر • ويسمى هذا النوع من المعاش اصطيادا •
- ٤ - الزرع : كبذر البذور ، أو تشجير النصبوب (ويسميه فلحا أو فلاحه) •

(١) لعله يقصد قوة القانون •

(٢) كالمثلين من الامعام والحريير من دودة القز والعسل من النحل •
والاستفانغ بلموم بعض الحيوانات وعظامها •

٥ - العمل الانساني : كالكتابة والنجارة والخيطة

والفروسية ومختلف الصنائع *

٦ - الامارة : ولكن ابن خلدون لا يعتبرها مصدرا

من مصادر المعاش الطبيعي (١) *

المعاش وتأثيراته العقلية والسيكولوجية :

يقول ابن خلدون ان خلق التجارة بميد عن
المرونة * ويمثل ذلك بأن التاجر مدفوع في مزاولة
البيع والشراء وجني الارباح الى المكايسة والمحاكة
والتحذلق واللجاج * وهذه الصفات ترسخ في
النفس وتجرح المروعة * وأما أثر الصناعة فيقول:
ان الصناعة تكسب صاحبها عقلا ومهارة في الكتابة
والحساب ، ويحصل لصاحبها حنكة وتجربة *

وعلى الاجمال فابن خلدون يرى ان الحضارة
اذا وصلت الى غاية من الازدهار كان لها تأثير سيء
في الأخلاق * وبيان ذلك :

ان الحضارة : تؤدي الى الترف * والترف يؤدي
الى التأنق في الشهوات والظما اليها *

(١) ويسميتها احيانا القدمة ، وكذلك استيفاء الاموال من الدفانين
والكلور لا يعتبره ابن خلدون من المعاش الطبيعي * الدفانين :
الاجار الدفينة في جوف الارض من نحاس وفضة وذهب وغير
ذلك ، المقدمة ص ٢٩٢ ط١ ، بيروت دار الكتاب اللبناني *

ومن ناحية ثانية : اذا زاد الترف ازدادت الحياة تعقيدا ، وازدادت الحاجات ، وارتفعت أسعارها : فاهل الحضارة تعظم نفقاتهم وتذهب مكاسبهم في النفقات ، فيغلب عليهم الفقر . وتكسد الاسواق ، ويفسد حال المدينة ، وكذلك يأتي فساد الاخلاق من أن الافراد يكونون مضطرين الى الكذب ، والتلون بألوان الشر لتحصيل معاشهم ، فيكثر الفسق والتحيل ، والمقامرة والغش ، والسرقه ، والفجور ، والربا .

ان الحضارة تفيد العقل ولكنها تفسد الخلق (١) .

العصبية أو العرق (٢)

نظرية العصبية من أهم النظريات التي وضعها

(١) في مجتمع سائب هل تؤدي الحضارة الى ذلك ؟ ام هي ظاهرة طبيعية في كل حضارة ؟ يقول أ. شبنغلر في كتابه تدهور الحضارة الغربية ط. عربية بما يؤيد رأي ابن خلدون . المؤلف (٢) في الاصل : العصبية : ان يدعو الرجل الى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم من جهة الاب لانهم يعصبونه ويعتصب بهم : أي يحيطون به ويشند بهم وفي الحديث أيضا : « ليس منا من دعا الى عصبية، او قاتل عصبية» لسان العرب ج٢ ص ٧٩٢ .

ابن خلدون • وهي بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم أبحاثه الاجتماعية • فهو يستعرض أشكالها وصورها ، ويتتبع الأدوار التي تلعبها في حياة المجتمعات بوجه عام ، وفي حياة ، الدول بوجه خاص •

أ - مصدر العصبية : يرى ابن خلدون ان مصدر العصبية هو الطبيعة البشرية • فالعصبية نزعة طبيعية تؤدي الى الالتحام والاتحاد بين أفراد النسب الواحد ، وتحملهم على التعاضد والتناصر •

والعصبية تتولد من القرابة ، وتستند الى وحدة النسب •

وقدرة العصبية المتولدة من القرابة تختلف باختلاف درجة القرابة •

الا أن رابطة النسب لا تنحصر في القرابة وحدها لأن الفرد قد ينفصل عن نسبه الاصلي ويلتحق بنسب آخر بالحلف أو بالولاء أو بالرق فتتحول عصبيته الى قومه الجدد (١) •

(١) ان العصبية التي يشير لها ابن خلدون هنا هي العصبية القبلية كما عرفها العصر الجاهلي والمعياة البدوية اجمالا ، وكما كانت في عصر ابن خلدون • المؤلف •

والنسب اذا أصبح مجهولا بين أصحابه وخرج
عن الوضوح زال تأثيره ، وذهبت فائدته من
الأنفس ، فلم تتولد منه عصبية ما •

الا أن النسب يبقى محفوظا في الحياة البدوية،
وتكون العصبية المتولدة منه قوية وحية • واختلاط
الانساب في الحياة البدوية قليل • لأن نمط الحياة
البدوية يقوم على شيء من الاعتزال وتفرد
القبائل والتوحش •

مثل هذه الحياة البدوية تقتضي بطبيعتها وجود
عصبية قوية لضرورة الدفاع عن النفس • أما اذا
بعد النسب بعض الشيء فرما ذوى بعضها ويبقى
منها شهوة • فتحمل على النصرة • ومن هذا الباب
الولاء أو الحلف (١) •

وأدنى أنواع العصبية : عصبية الرق
والاصطناع • فلا فائدة يرجى منها في المناصرة الا
اذا حدثت قبل حصول الملك • اذ تكون « عروقتها
أوشج وعقائدها أوضح ونسبها أصرح » • فكل

(١) انظر : تاريخ الفلسفة العربية د. خليل الجر وهنا فاضوري ص

٥١ بيروت ١٩٥٨ •

غاية من غايات الاجتماع أو السياسة لا يتحقق الا
بواسطتها لأنها :

- - أساس النصر في القتال: دفاعا أو هجوما (غزوا) .
- - أساس الرئاسة : فالرئاسة لا تكون الا بالغلب ،
والغلب انما يكون بالعصبية .
- - أساس غلبة الرئيس : لأنه هو صاحب العصبية
الكبرى لهتمكن من اخضاع المصبيات الصغرى
التابعة . وهي طوعية بالنسبة الى العصبية
الكبرى .

ب - العصبية في الحياة الحضرية : أما في الحياة
الحضرية فالعصبية تفقد قوتها لأن أسبابها تضعف .
وابن خلدون بالرغم من أنه يعزو الى العصبية
أهمية كبرى ، لا يجعلها العامل الاساسي في الحياة
السياسية ولا يجعلها مربوطة بوحدة الدم فقط ،
فهو يصرح ان النسب وهمي أي معنوي ذهني - وهو
يعصر عمل القرابة في نطاق العشرة والصحبة :
« فوحدة الدم تولد العصبية من جراء العشرة
والمصاحبة » .

وابن خلدون يؤكد هذا المعنى في مواضع كثيرة

مثل : « الانسان ابن عوائده لا ابن طبيعته
ومزاجه » «والانسان ابن عوائده لا ابن نسيه (١)» *

ج - العصبية في الملك : وتلعب العصبية دورا
هاما في تأسيس الملك ، وتكوين الدولة لأن « الغاية
التي تجري اليها العصبية هي الملك ، والملك انما
يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية » *

وان قوة العصبية تنزع بطبيعتها الى الحكم
والسيادة * ثم ان القبيل (٢) الواحد اذا كانت
فيه بيوتات متفرقة ، وعصبيات متعددة فلا بد من
عصبية كبرى تكون أقوى من العصبيات الاخرى
فتغلبها وتستتبها . *

ويمضي ابن خلدون في بحث خطوات العصبية
فيقول :

- اذا قويت العصبية في قوم حاولو التغلب على
قوم آخرين لهم عصبية متحضرة *

(١) كون العصب والشراف اصليين في اهل العصبية لوجود ثمرة
النسب ، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لانه
سرهما * ولا يكون للمفردين من اهل الامصار بيت الا بالمجاز *
المقدمة ص : ٢٣٧ - ٢٣٩ *

(٢) قسم من قبيلة او مجموعة قبائل *

— فإذا تغلبو عليهم وازدادو قوة بذلك طلبو
غيرهم •

وهكذا حتى تصبح العصبية الغالبة مكافئة
للدولة (أي موازية لها) •

وعند ذاك : اذا كانت الدولة هرمة استولت
عليها هذه العصبية الغالبة وانتزعت الامر من يدها
وصار الملك لها •

— وان لم تكن الدولة هرمة اضطرت الدولة
المغلوبة الى مخالفة العصبية القوية وموالاتها •
وخلاصة القول : ان الملك هو غاية العصبية وانها
اذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك : — اما
بالاستبداد ، أو بالمظاهرة (١) •

يبدو من ذلك اذن : ان العصبية ضرورية
لتأسيس الملك والدولة •

أما بعد دور التأسيس : وحين تستقر الدولة ،
فقد تستغني عن العصبية ، وذلك لأسباب منها :

(١) التحالف •

— ان الدولة الغالبة في أول أمرها تكون غريبة على الناس ، وغير مألوفة لديهم ، ولذلك يصعب على الناس الانقياد لها ، الا اذا كانت قوية ، ولا تكون قوية الا بوجود عصبية قوية . ولكن اذا كانت العصبية ضرورية لنشوء الدولة ، فهي قد تعرقل تأسيس الدولة فيما بعد . وذلك حين تكون العصبيات متعددة ، فيكثر الانتقاض على الدولة والانشقاق عنها في كل وقت (١) .

فضائل العصبية : اذا كان الملك غاية للعصبية ، فهو غاية لتوابمها كالخصال الحميدة وخلال الخير : من كرم ، وعفو ، وقرى الضيف ، والصبر على المكاره والوفاء بالعهد ، وبذل المال في صون الاعراض ، والانقياد للحق ، وتعظيم الشريعة ، واجلال علمائها ، ونصرة المستضعفين والتدين بالشرائع والعبادات ، والتجافي عن المكر والغدر ، واکرام الصالحين والاشراف وأهل الاحساب ، وأصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم . . وغير ذلك من مناقب السياسة .

(١) يفهم من ذلك ان العصبية ضرورية لنشوء الملك والدولة ، ولكنها ليست ضرورية بعد ذلك او انها تعرقل نمو الدولة ، فينبغي ان الاستغناء عنها ، في رأي ابن خلدون .

و - العصبية والدين : وبين قوة المصيبة
والدعوة الدينية علاقة وثيقة . يقول ابن خلدون
ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم لأن « كل
أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من عصبية » .

وفي الحديث الشريف : « ما بعث الله نبيا الا في
منعة من قومه (١) » .

واذا تمت الدعوة الدينية فانها تزيد الدولة
قوة على قوة عصبيتها .

واذا حصل الاجتماع الديني في قوم من الاقوام
ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عددا وأقوى
عصبية منهم (٢) .

فاذا فقد القوم الجامع الديني ، أي اذا فسد
الدين ، عندئذ يكون التغلب بمقدار قوة العصبية
وحدها .

ويستشهد على ذلك بوقائع تاريخية ، وعلى

(١) يبدو لنا هذا الحديث مبعولا : فالمسيحية مثلا لم تحملها امة من
الامم ، والمسيح ظهر في قوم ناصبوه العناء لحظة ظهوره ، ولم
تكن له عصبية كبرى او صغرى تحميه اللهم الا بعض الحواريين
وهم قلة لم تكن كافية للصبره - المؤلف - .
(٢) وتبرير ذلك انهم يضيفون الى عصبيتهم القبلية عصبية الدين
- المؤلف - .

الأخص ما وقع للعرب في صدر الإسلام حين تغلبت جيوشهم القليلة على جموع فارس وجموع الروم التي كانت أضعافا مضاعفة منهم ويفوقونهم تدريبا وتنظيما .

اذن فالجامع الديني مع جامع العصبية يولدان قوة أقوى من العصبية وحدها مهما بلغت من البأس والشدة .

أما تأثير الدين في القبائل البدوية العربية فمماثل لتأثير العصبية (١) .

ويرى ابن خلدون أن هذه القبائل أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض « للغلظة والأنفة والمنافسة على الرياسة » فقلما تجتمع أهواؤهم ، فإذا كان الدين ، كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم وسهل انقيادهم .

(١) بدليل ان كل قبيلة عادت - غب وفاة النبي : الى عصبيتها الكبرى التي كانت تتمتع بها قبل الاسلام ، وراحت - في مسألة الخلافة - تمارس اساليبها القديمة معتمدة على تلك العصبية اذ لو كانت العصبية الدينية هي الغالبة لما رأينا من ردة ، وتناحر وتنافس واقتتال على خلافة النبي ، ولكان المسلمون المؤمنون حقا اختاروا الاكثر دينيا والاعلم والاقدم سابقا في الاسلام ، (أي الاشد عصبية دينية) ، المؤلف .

ولا بد من الاشارة الى أن نظرية ابن خلدون
في العصبية محدودة بحدود الحالة الاجتماعية
والسياسية التي شاهدها وعاش فيها .

فالبيئة الاجتماعية والسياسية التي عرفها كانت
بيئة خاصة تمتزج فيها الحياة البدوية بالحياة
الحضرية . وكانت داخلة في نطاق تأثير القبائل
والعشائر الرحل .

ولذلك كانت الدولة القائمة فيها أو في جوارها
تتأثر تأثرا شديدا بالقبائل والعشائر ، حتى ان
بعض تلك الدول (الدويلات) كان ينحل أو يتوسع
من جراء تألب العشائر على الدولة أو معها . (وقد
شارك ابن خلدون مشاركة شخصية في تحريض
القبائل واثارة الفتن والضلوع في المؤامرات .)

لذلك يمكن القول : ان نظريات ابن خلدون
صحيحة في اطار الروابط الاجتماعية التي سادت
المجتمع في عصره .

الدولة :

خصص ابن خلدون ما يقرب من ثلث المقدمة

- للبحث في موضوع الدولة من جميع نواحيه (١) :
- ١ - كيفية نشوء الدولة - تطورها - أنواعها :
 - (دولة كلية أو عامة - دولة شخصية
 - استبدادية (٢)) • (دولة مستقرة - دولة
 - مستجدة ••) •
 - ٢ - تأسيسها (قيام المؤسسات) •
 - ٣ - توسعها •
 - ٤ - انقسامها وتقلصها •
 - ٥ - انقراضها (أو انهيارها وزوالها) •

وقد سبق القول ان ابن خلدون يرى ضرورة وجود الدولة ، فالمجتمع والدولة متلازمان تلازم المادة والصورة • لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع » •

(١) شغل البحث في الدولة حيزاً كبيراً من المقدمة : ١٢ فصلاً في الباب الثاني + ٥٣ فصلاً في الباب الثالث • الكتاب الاول ص : (٢٧) طه بيروت دار الكتاب اللبناني ١٩٦٠ •
(٢) المقدمة ص ٢٩٤ •

قوام الدولة : العصبية : ذلك لأن العصبية من طبيعتها الملك تنتهي اليه في آخر المطاف ابتداء بالرياسة .

فالرئيس هو سيد القبيلة يطاع اختيارا لما يتحلى به من شروط المجد والبطولة حتى اذا انتقلت الرياسة الى الملك . ويتم ذلك بالقهر والغلبة أصبح الرئيس الغالب مطاعا بالقوة القاهرة .

هذه الغلبة هي الملك . فالملك اذن شيء زائد على الرياسة كما يقول ابن خلدون والغلبة انما تكون بالعصبية واتفاق الاهواء .

أما الدعوة الدينية فليست بديلا عن العصبية القبلية لكنها تشكل قوة جديدة تدفع بالعصبية الى التوسع والانتشار على حساب دولة هرمة أو دول أصابها الترف والخمول وزوال العصبية الأولى . وهذا ما وقع للعرب في صدر الاسلام ايام الفتوحات فهزمو أكبر دولتين أو إمبراطوريتين في ذلك الزمن : الفرس والروم . لكن الدعوة الدينية لا تتم ولا تتعاضم من دون عصبية . وكثيرا ما

فشلت الدعوات الدينية حين حملها نبي بلا عصبية
أو منعة في قومه (١) . وإذا لم تفشل لقوة
مضامينها وأهدافها فإن حملتها من الانبياء يعانون
كثيرا ويضطهدون إذا لم تحمهم عصبية كبرى
أو عصبيات .

عمر الدولة : يرى ابن خلدون ان للدول أعمارا
طبيعية كما للأشخاص . وانها كالكائن الحي تتطور
على الدوام وفقا لنظام ثابت . كما تتطور جميع
الكائنات الحية . ويقرر ابن خلدون ان مجد
الشخص (٢) وقوته المعنوية تستمر على أربعة
أجيال (٣) :

أ - جيل الباني (٤) .

ب - جيل المباشر (٥) .

-
- (١) هذه النظرية لا تصح دائما . فأكثر الدول المعاصرة تستغني
عن العصبية لا سيما بعد الاستقرار والانتشار . المؤلف .
(٢) يقصد الشخص المؤسس للملك أو الدولة . ومن غريب آراء ابن
خلدون وبعد نظره انه يشترط في باني الملك الا يكون مفرطا في
الذكاء فبذكاكه الشديد « يهمل الوجود على ما ليس في طبعه » .
كما يقول . وبغباكه يغري الطامعين . المقدمة ص ٣٣٢ .
(٣) الجيل ليس فترة زمنية محددة (تقريبا ٣٠ سنة) .
(٤) الاسرة التي بنت الملك أو أسست الدولة .
(٥) الذي يكمل العمل .

ج - جيل المقلد .

د - جيل الهادم .

وكذلك الدول لا تعدو أعمارها أربعة أجيال ،
وتفصيل القول في ذلك :

— الجيل الأول : وهو جيل الذين يؤسسون
الدولة . هؤلاء يحافظون على خلق البداوة
وخشونتها من شظف العيش ، والبسالة ، والاشترار
في المجد ، وتكون العصبية قوية فيهم . ويكون
جانبهم مرهوبا (١) .

— الجيل الثاني : وهم الجيل الذي يكون قد
تحول من حال البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف
الى الترف ، ومن الاشتراك في المجد ، الى الانفراد
به على يد فئة قليلة مع كسل الباقين ، فتتكسر حدة
العصبية وقوتها بعض الشيء وتلوح عليهم بوادر
الخضوع . لكن يبقى لهم كثير من صفات الجيل
الأول ، فيحاولون الاحتفاظ به ما أمكن (٢) .

(١) الفتح العربي مثلا ، ومعلوم ان ابن خلدون يأنس امثلته من
واقع امته وتحولاتها نحو القوة وبناء الدولة ، ومما يدور من
تناحر واقتتال بين الدويلات في المغرب ، ومن تجزئة فرضت
لغسها عليه فراها امرا واقما وهتميا ، - المؤلف - .
(٢) الامويون مثلا .

— الجيل الثالث : وهم الجيل الذين نسو عهد
البداءة والخشونة ، وفقدو حلاوة العز والعصبية
فاذا بهم يبلغون غاية الترف والنعيم • وتتحول
الامجاد لديهم الى مظاهر : كالزي والشارة وركوب
الخيال ، وحسن الثقافة يموهون بها على الناس •
وهم في أكثر الاحيان أجبن من النساء • فاذا قام
قائم على الدولة ، لم يهبو لمدافعتة فيضطر
صاحب الدولة الى الاستظهار بسواهم من الموالي •
وفي ذلك بداية انقراض الدولة (١) •

— الجيل الرابع : على يدهم تهزم الدولة
وتنهار (٢) •

وفي هذا الجيل ينقرض الحسب وتتلاشي
العصبية تماما حتى عصبية الولاء أو الرق •

— والواقع ان هذه الاجيال الاربعة ما هي الا
ثلاثة في الحقيقة حيث تستمر حياة الدولة ، أما
الجيل الرابع فلا حياة معه للدولة ولا بقاء •

(١) كالعباسيين مثلا •

(٢) اواخر الدولة العباسية : نشوء الدويلات ثم عصر الانحطاط •

وهذا ما يفسر قول ابن خلدون من « أن نهاية
الحسب في العقب الواحد أربعة آباء » .

— النظرية ونقادها : تماقب على نقد هذه
النظرية في تحديد عمر الدولة ، نقاد كثيرون رأوا
فيها تقسيما خياليا أو بناء منطقي مجردا لا ينطبق
على الواقع في شيء . يقول ساطع الحصري في
كتابه : دراسات عن مقدمة ابن خلدون (ص ٣٦١)
« من الواضح ان ذلك مما لا ينطبق الا على بعض
الدويلات البدوية ، وملوك الطوائف الصغيرة .
وأما الدول الكبيرة فتواريخها لا تؤيد أبدا النتائج
التي توصل اليها ابن خلدون في نظريته هذه » .

ويقول الناقد الفلسفي المعروف عبدو حلو :
« والحق اننا لا نعرف في التاريخ سلالة واحدة من
سلالات الملوك الشهيرة ينطبق عليها هذا
الوصف (١) » .

وكان ابن خلدون شعر بهذا الضعف . ولذلك
قال ان الامر قد يتصل الى الطور الخامس والسادس،

(١) انظر كتاب ابن خلدون : مؤسس علم الاجتماع لعبدو حلو ص
١١٣ ط٤ ثالثة سلسلة المصاحح بيت الحكمة - بيروت ١٩٧٢ .

فعدل نظريته في أكثر من موضع من المقدمة منوها بأن عمر الدولة قد يتجدد في الجيل الواحد ، وقد تعاودها القوة بعد الهرم . لأن صاحب الدولة ، إذا عرف كيف يختار أنصاره « ممن تعودوا الخشونة فيتخذهم جندا له يكونون أصبر على الحرب ، وأقدر على معاناة الشدائد ... » ويكونون ذلك دواء للدولة ... فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالما من الهرم (١) » .

ومهما يكن : فان آراء ابن خلدون في هذه المسألة (مسألة عمر الدولة) رغم جدتها وعمقتها لا تنطبق - كما رأينا - الا على نوع واحد من الدول هو : الدولة البدوية . مع ان ابن خلدون أثبت : أن لا دولة في المجتمع البدوي ولا ملك بل رئاسة طوعية فقط .

تطور الدولة : يدرس ابن خلدون تطور الدولة من ناحيتين :

(١) هذا التعديل أثبتته ابن خلدون في فصل من فصول مقدمته ، غير موجود مع الاسف - في الطبعة العربية للمقدمة - المصدر نفسه ص ١١٤ - ويكون تجديد عمر الدولة أيضا بتغيير القوانين التي كانت عليها سياسة الدولة .

أ - ناحية الاحوال العامة والاخلاق ، على
الصعيد الداخلي .

ب - ناحية اتساع رقعة الدولة، وتمدد العصبيات
في الاطراف .

أطوار الدولة : ويقرر ابن خلدون ، بالنسبة
للأطوار التي تمر بها الدولة ، ان حالات الدولة
وأطوارها ، لا تعدو ، في الغالب ، خمسة أطوار :

أ - الطور الاول : طور الوحدة والظفر : وفيه
يتم تأسيس الدولة بانتزاع الملك من أيدي الدولة
السابقة . وذلك لا يتم الا بقوة العصبية . ويكون
الحكم في هذا الطور ، مشتركا نوعا ما بين الملك
وعشيرته وقومه . حيث يتقاسمون المجد والمكاسب .

وحيث لا تزال اللحمة الاجتماعية والنفسية
قائمة بين الرئيس والمرؤوسين . فلا فرق بينه
وبينهم في كل شيء ولا امتياز له عنهم حتى في الشارة
واللباس والسلاح (١) .

(١) لا تزال الروح الاشتراكية البدوية سائدة في هذا الطور لقرب عهد
الجميع من المياة البدوية والعصبية الواحدة والظرة الى الرئيس
المؤلف

ب - الطور الثاني : طور الانفراد بالمجد ،
والمنازعات الداخلية : فصاحب الدولة ، بعد أن
ينال الملل بمؤازرة قومه ، ينزع الى الاستبداد ،
ويسمى الى الانفراد بالحكم دونهم ، ويأنف من
المساهمة والمشاركة ، وقد يصل به الامر الى حد
قتل من يستريب به من قرابته المرشحين لمنصبه * .

أما عشيرته وقومه فينقطعون عن مساعدته
ويتألبون عليه ، فيضطر الى التقرب من الموالي ،
ليكسر بهم شوكة بني قومه وعشيرته ، وليكبح
جماحهم عن التطلع الى الملك * . أما عشيرته وقومه
فيعدون عليه ويتربصون به * ويحدث النزاع
بينه وبينهم ، حتى ينتصر صاحب الدولة عليهم * .
وقد لا يتم ذلك الا للثاني ، أو للثالث من الملوك * .
فاذا تم تغلب صاحب الدولة على منازعيه ، وانفرد
بالمجد والملك ، بلا منازع ، دخلت الدولة في الطور
الثالث (١) * .

ج - الطور الثالث : طور الفراغ والدعة

(١) يعاني صاحب الدولة في هذا الطور من مدافعة اهل عصبته
ومغالبتهم مد لما عاناه الاولون في طلب الامر او اشد : لان
الاولين دافعوا بالعصبية ، اما الثاني فيدافع العصبية بالموالي
« من الاجانب » المقدمة ص ١٧٢ * .

والمدينة ، وهذا الطور هو طور تحصيل ثمرات الملك ، كتحصيل المال ، وتخليد الآثار ، اذ يوجه صاحب الدولة عنايته الى ضبط الدخل والخرج وتشبيد المباني والمصانع العظيمة ، والهيكل المرتفعة ، وبذل الاموال للحاشية والجند والاعتناء بلباسهم ومظهرهم ، فيباهي بهم الدول المسالمة ويرعب الدول المحاربة .

وقد أكد ابن خلدون على أن ثروة السلطان انما تعظم في أواسط الدولة : لأن الجباية في أول الدولة تكون قليلة موزعة بين أصحاب العصبية ، ولكن اذا استبد الملك بملكه عظمت ثروته ، لأنه « ينفرد حينئذ بالجباية أو معظمها ، ويحتوي على الأموال ويحتجها للنفقات في مهمات الاحوال فتكثر ثروته ، وتمتلي خزائنه ، ويتسع نطاق جاهه (١) » .

كما يلاحظ في هذا الطور ، ان التفاعل يتم بين الأمم التي اشتملت عليها الدولة ، فتندمج ثقافاتهما وحضاراتها وعوائدها ، ويحصل من ذلك حضارة

(١) المقدمة ص ٢٨٢ .

جديدة (١) فينسى أصحاب الدولة عهد بداوتهم .

أما من الناحية الاجتماعية فيعتبر ابن خلدون هذا الطور أهم الاطوار التي تمر بها الدولة ، ففيه تنشأ التقاليد الجديدة وترسخ في النفوس ، وتصل الدولة الى غايتها القصوى في القوة والعظمة والحضارة والنضج الفكري بعد دور الاخذ والاقتباس والترجمة والتأسيس . وصاحب الدولة ، يشهد استبداده ويستقل برأيه ، ويبني مجده وحده ولن يأتي بعده (٢) .

د - الطور الرابع : ويسميه ابن خلدون : طور القنوع والمسألة وقلة الابتكار : يكون صاحب الدولة ، في هذا الطور ، قانعا بما بنى الأوائل ، مقلدا للماضين دون أن يزيد شيئا على ما فعلوه ، فيترك التعب والجهد في توسيع الملك وينصرف الى الاستمتاع بما ورثه عن أجداده . كما يصبح مسالما لغيره من الملك . لا طمع له في التوسع والازدياد .

(١) دائما يفتزع امثله من واقع الدولة الاسلامية في المشرق ، والدويلات في المغرب ، هنا من الدولة العباسية ابان التفاعل الحضاري ، المؤلف ،

(٢) في كل دور او طور قد يكون صاحب الدولة اكثر من واحد ، كما جاء في نص التعديل .

حتى انه - بالنسبة لأجداده - يرى ان التنكر لما ورثه عنهم منقصة له ومذلة فيتبع آثارهم « حدو النمل بالنمل » . لاعتقاده بأنهم أبصر منه وأجدر في بناء المجد . لكن هذا التقليد الأعمى من مؤشرات الانهيار الذي سيصيب الدولة بعد قليل .

هـ - الطور الخامس : وهو طور التبذير والهرم : في هذا الطور يتلف صاحب الدولة ما جمعه أجداده ويخرب ما بنوه ، في سبيل شهواته وملذاته ، والانفاق على بطانته وعشراء السوء من تابعيهم الذين يقلدهم أرفع المناصب . وهم غير جديرين بها ، فيحقد عليه قومه ، ويتخاذلون عن نصرته في الملهمات . . . ثم يصبح ولا قدرة له على منح الجند إعطياتهم ، فيشيحون بوجههم عنه ويخذلونه ، « فيكون مغربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون ، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم . . . الى أن تنقرض » .

اتساع نطاق الدولة : يرى ابن خلدون أن نطاق الدولة واتساع رقعتها يتطور وفق نظام ثابت : تتوسع الدولة في بدء الأمر ، الى أن تصل الى أقصى حدودها . وبعد ذلك تأخذ في التقلص . فترأجع

ويضيق نطاقها بالتدرّيج • تماما كما يحدث للجسم
الانساني من أسباب الشباب والكهولة والهرم •
وهي أسباب لا يمكن للانسان دفعها أو تجاوزها •
وكل ما يمكنه محاولة تجديد شباب الدولة باذخال
بعض الاصلاحات الجذرية على مؤسساتها ظلنا من
الملك أو السلطان أن ذلك يقضي على شيخوختها
وبالتالي زوالها •

ولكن الأمر ليس كذلك : فهو (أي الملك) ان
استطاع الا أن ذلك يكون بمثابة : « ايماضة الخمود
كما يحدث في الذبالب المشتعل (١) » • هذا شرط
أن يبقى المركز (العاصمة) محفوظا ، أما اذا
غلبت الدولة على أمرها في المركز ، فانها تفقد
حينئذ كيانها ، ولو بقيت الاطراف سالمة • وقد
تنقسم الدولة خلال تضايق نطاقها الى دولتين أو
ثلاث دول ، غير ان كل قسم من هذه الاقسام
يتعرض الى حالات مماثلة للحالات التي تمر بها
الدولة اجمالا (٢) • والدولة اذا هرمت قامت على

(١) المقدمة ص ٢٩٤ •

(٢) يكون الانقراض سريعا بمقدار ما يصيب الهرم المركز • تماما
اذا اعتل القلب في الانسان •

انقاضها دولة جديدة • ونشوء الدولة الجديدة ،
يكون بسببين :

— اما أن يستبد الولاة في الاطراف • فيكون لكل
واحد منهم دولة •

— واما أن يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها
في الأمم والقبائل فيتغلب عليها •

أما كيف يتم ذلك فإليك ما يقوله ابن خلدون
تمشيا مع نظريته القائلة بأن عصب الدولة وسر
نشوئها هما : الشوكة والعصبية :

« اعلم ان مبنى الملك على أساسين لا بد منهما :
فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند •
والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند • والخلل
(أي الهرم) اذا طرقت الدولة ، طرقتها من هذين
الأساسين (١) : ثم يظهر لنا كيف يكون الخلل في
هذين الأساسين :

بالنسبة للجند : فان ابن خلدون يذكرنا بما

(١) المقدمة ص ٢٩٤ •

يحدث لأهل العصبية غب نشوء الدولة عندما يقصي الملك أهل عصبيته ، ويستعيز عنهم بالموالي والمرزقة ، وهؤلاء كما نعلم ، لا يقاتلون الا لأجر : « وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت ! » (١) على حد تعبير ابن خلدون .

أما بالنسبة للمال : تكون الدولة في أول أمرها اعرابية متقشفة . يميزها خلق الرفق بالرعية والاقتصاد في النفقة أو الجهل بطرق الانفاق . فلا يكون منها امان في الجباية وقسوة في التحصيل حتى اذا استفحل الملك فيؤدي ذلك الى الترف والاكتثار من السرف والانفاق . والزيادة في إعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة . ثم يتماظم الترف ويتسرب الى الرعية نفسها (والناس على دين ملوكهم) ، فيضطر السلطان الى زيادة الضرائب وفرض المكوس على أثمان السلع لاغناء موارد الجباية .

حتى اذا لم تكف المكوس ، وتكون الدولة قد امتدت أطرافها ، فتمد يدها الى جمع المال من

(١) المقدمة ص ٣٢ طبعاً « وليست المستأجرة كالثكلي » . ولا يقاتل حتى الموت الا صاهب العقيدة غير المهاجر - المؤلف .

الرعايا من تجارتهم أو نقودهم بحق وبغير حق (١) .
فيتجاسر الجند على الدولة بما لحقها من الفضل
والهرم في العصبية ، فتداوي ذلك (بسكينة العطايا
وكثرة الانفاق) فيهم « ويكون جباة الاموال قد
عظمت ثروتهم ، فتممهم النكبات والمصادرات واحدا
واحدا » ، الى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم :
« فاذا اصطلحت نعمتهم تجاوزتهم الدولة الى أهل
الثروة من الرعايا سواهم » .

فالترف - اذن - سلاح ذو حدين وهو ذو أثر
مزدوج : يقوي الدولة في بدايتها ، ويقضي عليها
في نهايتها ، يقول ابن خلدون : « اذا تحكمت
طبيعة الملك في الانفراد بالمجد وحصول الترف
والدعة ، أقبلت الدولة على الهرم (٢) » .

ويضيف ابن خلون وجها آخر من وجوه الهرم
في الدولة وهو فساد الاخلاق ، وضعف التمسك
بالقيم .

علمنا أن الملك يقوم على العصبية والخلل

(١) ائذ ذلك مما كان يجسري في المشرق أيام العباسيين من
« مصادرات » واستصفاة اموال . - المؤلف - .
(٢) المقدمة ص ١٢ .

الحميدة - كما يقول ابن خلدون - « فاذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة ، حملهم على المذمومات وانتحال الرذائل (١) » - فينصرفون عن مؤازرة الملك ودعم سلطان الدولة ، الى الانغماس في النعيم الطاريء « ويصيرون الى خلق التخنت فيضعفون وتذهب ريحهم » -

والى جانب فساد الاخلاق يضيف ابن خلدون عنصر الظلم والاستبداد من الحاكم على المحكومين : فجباة الاموال بغير حق ظلمة - والمعتدون عليها ظلمة - والمانعون لحقوق الناس ظلمة - كل هذا يسرع في هرم الدولة وزوالها - والأشد والأدهى أثرا في تحطيم المجتمع (أو العمران) :

- السخرة : أو كما يسميها ابن خلدون تكليف الاعمال « لأن الاعمال من قبيل المتمولات (٢) » -

- أن يمارس الحاكم التجارة ...
وهناك وجوه كثيرة لهرم الدولة منها :
- الحجر على السلطان -

(١) المقدمة ص ١٤٤ .
(٢) المقدمة ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

— كثرة الحجاب (١) •

— المجاعات : نتيجة الظلم والمصادرات وفرض

المكوس ، وكسل الرعية عن السعي •

— كثرة الأوبئة والوفيات : بسبب الجوع وتكاثر

السكان ، وفساد الهواء •

الحرب :

يرى ابن خلدون ان الحرب أمر طبيعي بين

البشر • وهو يرد أسبابها الى أربعة : غيرة — منافسة

— عدوان — جهاد (تمهيد للملك) •

ثم يتحدث عن أنواع الحروب وطرقها وأساليبها

فيجعلها نوعين :

— الزحف صنفوا : والقصد منه الاحتلال •

— الكر والفر : والقصد منه تحطيم المعنويات •

ويتنوه ابن خلدون بمزايا الزحف مفضلا اياه

على أسلوب الكر والفر ، ثم يتحدث عن كيفية

ترتيب الجنود في الحرب (٢) والحروب التي حدثت

(١) هم أشبه بالوزراء •

(٢) وهو ما يسمى اليوم بالتمهنة •

في أول الاسلام ، وتلك التي حدثت في المغرب *

ويتحدث عن طريقة حفر الخنادق (١) * ثم ينتقل الى الكلام في أسباب الظفر ، فيقرر المبدأ التالي :

— لا وثوق في الحرب بالظفر : وان حصلت أسبابه من العدة والعديد * وانما الظفر فيها من قبيل اليخت والاتفاق * « أي أن الظفر ليس نتيجة أسباب معلومة ، وانما هناك عوامل خفية تلعب دورها في الانتصار والهزيمة (٢) » *

وخلاصة القول في «دولة» ابن خلدون: من المؤكد أن نظام الدول لا يصنعه مفكر أو منظر، كائنا ما كان علمه ، لمجرد انه فكر أو حلم بهذا النظام أو ذاك ، ثم ألبسه جسد دولة يجب أن تقوم وأن يكون لها وجود ، لا كما في الواقع بل كما يجب أن تكون * * هكذا فعل أفلاطون في جمهوريته والفارابي في مدينته الفاضلة وأمثالهما *

(١) وهي في الاصل طريقة فارسية في حصار المدن * (سلمان الفارسي وواقعة الخندق في بدء الدعوة الاسلامية) - المؤلف -
(٢) رأي وجيه ولكنه في عصر تكنولوجيا الحروب لم يعد واردا اليوم ، المؤلف

وظلت تصوراتهم في نطاق الاحلام الذهبية ،
تطالعها الاجيال ، وتتملاها كنموذج رائع لحياة
اجتماعية مثلى يجب أن يحيها الانسان على هذه
الأرض بعد طول عنت ومعاناة وضياع . ولكن
النموذج يبقى نموذجا وهميا ، لأنه من صنع
الخيال ، لا من نتاج الواقع المماش . . وهو ان
صلح مادة وحي والهام الا أنه لا يصلح مادة حياة
. . أو دستورا لدولة تقام . . الا بمقدار قربه
من الواقع . أما مجتمع ابن خلدون ودولته ، فلم
يكونا تصورا في المطلق ولا مجرد تصوير لواقع
عاشته الأمم والشعوب واحداث أحداثها حكام وتأثر
بها محكومون . بل كانا مادة حية متحركة عاش معها
ابن خلدون وتفاعل ، ثم راح يفرص في أعماقها
باحثا عن عللها الداخلية ، وأسبابها الخفية ، التي
أثرت في كيانها ، وجعلت منها تلك المادة الحية
المتحركة . . . ثم عصفت بها - هي نفسها -
وجعلتها جثة هامدة . . . فكانت سر حياتها ، كما
كانت سر مماتها في آن . . انتزعها ابن خلدون من
يد المؤرخين العابثين . . ثم أطلقها تدرج أمامه ،
وأخذ يراقب سير تطورها - من البداية الى النهاية -
وينتزن في أعماقه سر ذلك السير وتلك الصيرورة ،

مستخرجا - من ثم - الاسباب والقوانين ، بعد طول تفحص ومقارنة واستقراء • فاذا به وجها لوجه أمام الحقائق الهامة التالية (١) التي سجلها باعتزاز وفصلها تفصيلا في المقدمة • وهي هنا باختصار :

- ان الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ السببية الطبيعية •

- ان التاريخ علم له أصوله وقواعده الثابتة ، وهو ليس مجرد سرد حكايات وأخبار •

- ان علم التاريخ لا يفهم الا من خلال علم العمران البشري ، الذي هو المادة ، والتاريخ هو الصورة •

- الاشخاص لا يسيرون الحوادث التاريخية ، مهما عظموا ، بل هم مظهر من مظاهرها ، ينفعلون ولا يفعلون (هنا : الفعل بمعنى الريادة) وبهذا يعطل ابن خلدون الارادة والاختيار في سير الأحداث •

- ضرورة قيام الدولة لتأمين وجود الوازع الاجتماعي الذي هو الملك •

(١) التي خيل اليه انها هامة • فبعضها لم يثبت أمام حقائق علم الاجتماع الحديث - وبعضها ثبت • - المؤلف - •

— النبوة قد تكون وازعا ، ولكنها ليست الوازع الوحيد .

— العصبية هي أساس قيام الدولة . اذ لا دولة بلا عصبية ، ولا استمرار ولا ازدهار للسلطان الا بها ، وبضعفها يبدأ ضعف الدولة ثم انهيارها .

— الواقع الاجتماعي أمر طبيعي ، لا أمر مصطلح عليه . (بعكس روسو في العقد الاجتماعي الذي يعتبر هذا الواقع نوعا من عهد وميثاق وضعه البشر فيما بينهم) .

— للمناخ تأثير — يكاد يكون حاسما — في جميع أحوال البشر والوانهم .

— لوجوه المعاش أثرها العميق في الاخلاق والموائد .

— كثرة العمل الانساني تؤدي الى الثروة . وكثرة الانفاق تؤدي الى الفقر .

— الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية . (ومن هنا نشأت عند الدول الكبرى فكرة التوسع في العصر

الحديث • أو فكرة : المجال الحيوي Espace Vital

• عند الدول القوية الضيقة الرقعة)

— لا بد من نشوء الحضارة خلال مسيرة التطور

الطبيعي الذي يصيب الحياة الاجتماعية • وذلك

لعدة عوامل أهمها اثنان : التطور الطبيعي

والانتقال من البداوة الى الحضارة ، والثاني :

التفاعل بين الشعوب بعد الفتوح ونشوء الدولة

الجديدة ، وتأثر الغالب بالمغلوب •

— التمدن غاية البدوي • والحضري لا يتشوق الى

البادية •

— الصنائع تظهر بعد الفلاحة لأن البسيط يتقدم

المركب •

— البدو أقرب الى الخير من أهل الحضرة • وهم

أشجع وأصبر في الحرب •

— للحضارة أخلاق هي عين الفساد •

— لا يمكن أن تقوم « دولة » في الاطار البدوي •

وبديلها هو الرئاسة •

— الحضرة أقدر على انشاء الدولة ووضع النظم

الاجتماعية والتشريع السياسي والاقتصادي مما

لا يعرفه البدو .

— البدوي نزاع الى الملك مستमित في سبيله وله الغلبة على الدولة المتحضرة المجاورة لقوة عصبيته وضعف عصبيتها (ينتهي دور الرئاسة ليبدأ دور الملك) .

— وبما ان الدول لا تقوم الا بالغلبة : فالحروب اذن ، أمر طبيعي بين الأمم .

— والدافع الأساسي للحروب هو الدافع الاقتصادي (وهذه حقيقة لا تزال ثابتة) .

— تطور الدول عامل ازدهار وعامل انهيار في الوقت نفسه لأن عمر الدول كعمر الانسان .

— هناك سنة طبيعية تجري على الدول كلها من غير أن يكون لارادة الملوك كبير أثر في محاولة تثبيت دعائم ملكهم .

— كلما كانت الدولة أوسع نطاقا وأكثر سكانا كانت أطول عمرا . نظرية الكم .

— الحاكم لا يجوز له أن ينتحل التجارة (نظرية لا تزال ثابتة) .

— المدن والهيكل العظيمة ليست عمل أفراد بل هي

- عمل جماعي * وهي رمز خالد من رموز أمة
متحضرة بادت *
- للغة علاقة وثيقة بالدولة (لغة الغالب تفرض
على المغلوب) وتنتهي بضعفه *
- خصائص الشعوب تختلف باختلاف خصوصية
الارض أو جديها *
- ان قيم الاشياء تابعة للعمل المبذول في انتاجها *
وهذا رأي قريب من رأي الاشتراكية المعاصرة
القائل بأن قيمة الشيء ترجع الى كمية العمل
المبذول فيه * كما في قوله « اذا كان العمل في
المصنوع أكثر فقيمته أكثر ... » *
- الصنائع تستجد وتكثر اذا كثر طالبها (نظرية
العرض والطلب) الى آخر هذه النظريات المبتكرة
التي تشير بوضوح الى أن صاحبها رائد في هذا
الباب (علم الاجتماع) قد سبق عصره بأجيال *
- ملاحظة : لا ننسى أن ابن خلدون قد عاش في
بداية عصور الانحطاط حيث بدأ الفكر العربي
يجتر نفسه ويخمل تدريجياً *
- العرب : المصطاح والنظرية :**

لابن خلدون قاموس خاص به استعمل مفرداته

للدلالة على معان جديدة أثناء بحثه المستفيض في
مختلف موضوعات ذلك العلم الجديد الذي اهتدى
اليه : علم الاجتماع *

ومن الطبيعي أن يكون لهذا العالم الرائد
كلماته الرائدة ، تلك التي تخرج على المألوف في
الصياغة العربية والمدلول اللغوي *

فكل عالم أو فيلسوف أو شاعر مميز لا بد له
من أن « يضع » كلمات خاصة تساعده على أداء
معنى خاص : علميا كان أو نفسيا أو أدبيا *

وكثيرا ما تجاوز ذلك الى اشتقاق كلمات جديدة
أو نحتها أو صياغتها صياغة جديدة تتلاءم مع ما
يريد الإفصاح عنه من مبادئ ونظريات ومعان
ورموز * هكذا فعل الفلاسفة العرب قبل ابن
خلدون حين غاصو في أعماق الفلسفة اليونانية
وتبحرو في علم الكلام فوجدوا أنفسهم مضطرين الى
صياغة تعابير ومصطلحات فلسفية لم تكن موجودة
في معاجم اللغة العربية ولا في أساليب مفكرتهم
وأدبائهم (1) ، فأغنوا اللغة العربية والفكر

(1) أو بعضها كانت موجودة في معاجم اللغة العربية فأخرجوها اخراجا
جديدا ، حملوها معاني جديدة ،

العربي بالكثير منها • وهي الى الآن لا تزال شاهدة على براعتهم في تكييف اللغة وجعلها جديدة بهم وبذلك الفكر الجديد والحضارة الوافدة الجديدة •

واين خلدون لا يقصر في هذا المجال • بل على العكس نراه يكثر من « وضع » الكلمات الخاصة به ويعلم الاجتماع الذي ابتدعه • وكثيرا ما لجأ الى تغيير مدلول الكلمة العربية وحملها مدلولاً جديداً • وكلمة « عمران » مثلا أصبحت تعني عنده نشوء الدولة أو الحضارة أو تكامل المجتمع البدوي وسيره نحو الحضارة (١) •

وكلمة « عرب » لا تشذ عن هذه القاعدة : إذ من الواضح أن ابن خلدون لا يقصد بها المعنى القومي المعروف قديماً وحديثاً وهو مجموعة شعوب الأمة العربية ، بل أولئك « الأعراب » من سكان البادية من أمثال قبائل « رياح » التي عاش بينها زمناً طويلاً في المغرب العربي واستنتج من نمط حياتها وأخلاقها وما اعتادته من توحش وبأس وقوة شكيمة وميل الى الحرب واقتحام الدول (أو

(١) انظر في آخر هذا الكتاب ثبتاً بالمصطلحات اللغوية التي استعملها ابن خلدون على غير وجهها أحياناً • والكلمات التي أصبح لها عنده مدلول خاص •

الدويلات) المجاورة وغزوها ونهب ثرواتها
وتقويض معالم حضارتها . استنتج من كل ذلك
ان « العرب اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها
الخراب . ففاية الاحوال العادية عندهم الرحلة
والنقلة ، وذلك مناقض للسكون (١) الذي به
ال عمران . فالعجر مثلا ، انما غايتهم اليه لنصبه
اثافي للمقدّر ، فينقلونه من المباني ، ويخربونها .
والخشب أيضا ، انما حاجتهم ليعمرو به خيامهم .
ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم (٢) فيخربون السقف
عليه بذلك » .

وفي المقدمة أقوال كثيرة لابن خلدون في هذا
المعنى ، حتى انه عقد فصولا برأسها لتوضيح « ان
العرب لا يتغلبون الا على البسائط (٣) » .

وهناك فصل « في أن العرب لا يحصل لهم الملك
الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من
الدين على الجملة (٤) » .
وفصل آخر في « أن العرب أبعد الناس عن

(١) الاستقرار .

(٢) بيوت الشعر طبعا .

(٣) المقدمة ٤٥٣ .

(٤) المقدمة ٤٥٤ .

السياسة والملك (١) » .
 وفصل في أن المياني التي كانت تختطها العرب
 يسرع اليها الفساد الا في الاقل (٢) » .
 من البديهي أن مدار البحث في كل هذه الفصول
 هم البدو الذين يسكنون الخيام ولا يستقرون في
 مكان وليسو العرب قاطبة .
 وابن خلدون يوضح ذلك بما لا يقبل اللبس أو
 الغموض . يقول : « وأما من كان معاشهم من
 الابل فهم أكثر ظعنا . وأبعد في القفر مجالا ،
 فكانو لذلك أشد توحشا وينزلون من أهل الحواضر
 منزلة الوحش غير المقدور عليه . . . وهؤلاء
 العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ،
 والاكراد والتركمان في المشرق » .
 حتى ولو كان ابن خلدون يعني العرب قاطبة
 فهذا لا يمنع من أنه مخطيء ، لأن العرب كأمة
 بنو في البلاد التي فتحوها — في الشرق وفي الغرب —

-
- (١) المقدمة ٤٥٦ - ٤٥٨ والسبب في ذلك انهم (أي العرب) اكثر
 بدواة من سائر الامم . . .
 (٢) واضح ان التوحش الذي يعنيه ابن خلدون هو البعد عن الحضرة
 وسكنى القفار ، وقد وردت هذه الصفة في التوراة لاسماعيل
 جد العرب بهذا المعنى حيث جاء في العهد القديم : « وكان
 اسماعيل رجلا من الوحش يده على القوم ويد القوم عليه » .
 (٣) المقدمة ٤٥٧ - ٤٥٨ ،

حضارة قل نظيرها في التاريخ القديم - وهذه هي آثارهم - في الفكر والعمران - شاهدة لهم بأنهم - حين انتقلوا من البداوة الى الحضارة - عمرو ولم يخربوا ، وأقاموا دعائم أكبر امبراطورية في العالم ، ظلت الانسانية تأخذ عنها زمانا طويلا (١) -

لكن طه حسين في رسالته « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » يرى ان ابن خلدون في اصراره على أن « العرب » من الأمم المتوحشة مكررا ذلك في فصول عدة كان مسوقا بخلفية حاقدة وعصبية بربرية لا ترى في العرب الذين فتحوا بلاده (بلاد المغرب) سوى قوم جاؤوا ليخربوا افريقيا الشمالية في القرن الخامس » - ويؤكد هذا التحامل باحث عربي آخر هو محمد عبد الله عنان في كتابه (ابن خلدون) حيث يقول : « وقد يفهم سر هذا التحامل اذا ذكرنا أنه (أي ابن خلدون) رغم انتسابه الى أصل عربي ، ينتمي في الواقع الى ذلك الشعب البربري الذي افتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة وفرضوا عليه دينهم ولفتهم ، واضطروه

(١) اعتبرت بغداد الرشيد والمأمون حاضرة الدنيا ووارثة مهد الدنيا وروما ، ناهيك بالاندلس وجامعاتها والقاهرة وجامعاتها الخ ... المؤلف

بعد طول نضال ومقاومة وانتفاض الى أن يندمج
أخيرا في الكتلة الاسلامية ، وأن يخضع راغما
لرياسة العرب في افريقيا واسبانيا . . والخصومة
بين العرب والبربر في افريقيا واسبانيا شهيرة في
التاريخ الاسلامي ، وقد ورث البربر بغض العرب
منذ بعيد ، ونشأ ابن خلدون فترعرع في هذا المجتمع
البربري يضطرم بمشاعره وتقاليده وذكرياته ،
ونشأت فيه أسرته قبل ذلك بمائة عام ، ونعمت
برعاية الموحدين والبربر وتقلبت في نعمهم . فليس
غريبا بعد ذلك أن نسمع منه أشد الاحكام وأقساها
على العرب . . . » .

غير ان كثيرين من المستشرقين لم يرو هذا
الرأي وقالو ان ابن خلدون كان يقصد بالعرب
أولئك البدو الرحل ليس غير ، كما أكد ذلك
المستشرق دوسلان الفرنسي حين ترجم المقدمة (١) ،
والمؤرخ التركي جودت باشا وسواهم .

ومهما يكن من أمر، فان ابن خلدون قد تَعَمَّلَ
كثيرا وبالغ وكرر وألح على كلمة « عرب » تارة
بمعنى القبيلة وتارة بمعنى الأمة . . مما ترك

(١) قال دوسلان : ان العرب عند ابن خلدون هم البدو والرحل .

مجالا للتأويل والتشكيك من قبل بعض الشعوبيين
والمفلسفين في أن نية ابن خلدون لم تكن صافية
وقصده لم يكن سليما • لا سيما حين يضعه هؤلاء
على محك علم النفس وعلم الاتنولوجيا •

موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة والدين :

كان ابن خلدون مؤمنا سليم الايمان • الا أنه
لم يكن يذهب الى تحكيم الشريعة في كل شيء ،
وارجاع القوانين الى أحكام الدين • فهو يعتقد أن
للشريعة حدودا يجب ألا تتعداها • كما ان للعقل
حدودا يجب ألا يتجاوزها •

فالشريعة وجدت لتعليم الناس مسائل التوحيد
والمعاد (١) التي لا سبيل الى معرفتها بالعقل النظري
وحده • ومن العبث الرجوع الى الاحكام الشرعية في
الأمر التي لا تدخل في هذا النطاق ، أي نطاق
التوحيد والمعاد (٢) •

ولذا نجد ابن خلدون حين يتكلم عن الطب
— مثلا — ينتقد بشدة قول الذين يتحدثون عن

(١) الحياة الثانية والبعث •

(٢) هذا الرأي يتناهى وحقيقة الاسلام القائلة : بأنه نظام دنيوي

واخروي معا • المؤلف •

طلب نبوي ، ويصرح بأن النبي بعث ليعلمنا
الشرائع ، ولم يبعث لتعليم الطب . ولما كان
للشرع حدود ، وللعقل حدود ، فإن ابن خلدون
يفرق بين الحكم الديني (الخلافة) وبين الما
السياسي . فالخلافة - كما يقول - هي حمل
الناس بمقتضى الشرع في مصالحهم الأخروية .
والمملك السياسي هو حمل الناس على مقتضى العقل
في مصالحهم الدنيوية .

ويمكن أن يستنتج من ذلك أن ابن خلدون
يرى ضرورة وجود الدولة السياسية مع وجود
الخلافة الدينية في أمة واحدة ، لأن لكل منهما عملا
خاصا لا يتعارض مع عمل الأخرى .

وفي علاقة الدين بالاجتماع يقرر ابن خلدون
أن الحياة الاجتماعية قد تقوم بغير الدين . ويعترض
على الذين يجعلون الدين ضروريا لانتظام الحياة
الاجتماعية . ويرى ان العدل قد يعم المجتمع بفضل
الدولة أو العقل ولو لم يهده شرع أو دين . إذ
العقل قادر وحده على اكتشاف الفضائل والنظم
الصالحة (٢) .

(١) هنا بمعنى قيادة .
(٢) والدين الذي يعنيه ابن خلدون هو الدين المنزل .

فابن خلدون اذن من المفكرين الذين يعتمدون
العقل التجريبي هاديا ومرشدا في الكشف عن
الظواهر الاجتماعية والعلل التي تسير المجتمع
وتحدد اتجاهه .

الا أنه لم يكن في مجالات أخرى خاصة الماورائيات
والفلسفة الالهية ليسترسل في الاعتماد على العقل
استرسالا كلياً . فللعقل حدود ، كما قال : ان
العقل عاجز عن الاحاطة بالكائنات وأسبابها ،
والوقوف على تفاصيل الوجود كله . وهو يبرهن
على ذلك بقوله : « ان المدركات العقلية تعتمد على
الحواس . والحواس محدودة . فمن الطبيعي أن
تكون المدركات محدودة ، وليس هذا يقدر في العقل
وقيمته . فالعقل ميزان صحيح ، وأحكامه يقينية ،
لا كذب فيه . ولكن لا تطمع أن تزن به أمور
التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق
الصفات الالهية ، فان ذلك طمع في محال . ومثال
ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب
فطمع أن يزن به الجبال » .

وهكذا نجد تشابها وثيقا بين موقف ابن
خلدون وموقف الاشاعرة والغزالي من العقل

والفلسفة والدين ، حين يكون الأمر متعلقا
بالالهيات والقضايا الدينية الحساسة كالوحي
والمعجزة وبعث الاجساد والثواب والعقاب . أما
حين يتعلق الأمر بعلم الاجتماع فينبغي - كما مر
معنا - عقلانيا متفلسفا أدواته دائما العقل والمنطق
اللذان قاداه الى اعتماد الاستقراء والتأمل والقياس
والتجربة في استخراج القوانين العامة والنظريات
الثابتة من جزئيات الواقع وتفاصيل الاحداث
وتقلبات الدول بين نشوء وازدهار وانهياء .

صحيح ان هذا العقل لم يصل به - في عالم
الاجتماع الذي ابتدعه - الى نتائج حاسمة وحقائق
ثابتة . الا أنه كان هاديه الى اكتشاف هذا العلم
على الاقل .

وشتان بين ابن خلدون العالم الاجتماعي
الرائد ، وبين ابن الأشعري الغزالي السلفي
التقليدي الذي يجدف على الفلسفة والفلاسفة
الذين يعتمدون العقل وحده طريقا للوصول الى
جميع الحقائق الالهية والانسانية على السواء .

لنستمع اليه مرة أخرى يقول : « ان الله يختار
من خلقه رسلا ، ثم يوحي اليهم بحقائق من الوجود

فوق طور العقل البشري وفوق طور النفس
الانسانية . فالفلسفة لا يمكنها أن تصل بالانسان
الى معرفة صحيحة لهذه الجوانب من الوجود لا سيما
عالم ما بعد الطبيعة ، فلا قدرة للعقل البشري على
اقتحامه ، ولذلك وجب على الانسان أن يتترك
الخوض في وجوهه ، اذ لا يمكن التوصل اليها ، ولا
البرهان عليها » . مع أنه يعترف سلفا بأن الفلسفة
ليست من اختصاصه بسبب عدم انتشارها يومذاك
في المغرب . فلم يتبحر بها ، رغم اطلاعه الواسع
على آثار اعلامها من يونان وعرب ، وشرح بعضها .

لا شك ان أشعرية ابن خلدون المتدين أو مالكيته
هي التي نحت به هذا المنحى فوجدناه يقف تلقائيا
في صف أعداء الفلسفة — كما فعل الغزالي من
قبل — متأثرا بموجة المداء الشديد للفلسفة
والفلاسفة . تلك الموجة التي طفت — منذ نكبة
ابن رشد — على كل فكر عربي حر تحت شعار « من
تمنطق فقد تزندق » . وما « الفلسفة سوى فل
السفه ... » وكفى الله المؤمنين شر الفلسفة
والمتفلسفين ، والفكر والمفكرين ...

كان كل ذنب الفلسفة ايمانها بأن كل ما في

الكون يخضع للنظر العقلي ، مواد كان ذلك أو
جواهر ، محسوسات أو غير محسوسات ، قضايا
دينية أو غير دينية * أما ابن خلدون - وهو هنا
يساير العامة ويسترضي الحكام - فلا يرى سوى
ان العقل يدرك المحسوسات وحدها ، وليس له أن
يدرك المعقولات أو الروحانيات ، وهو عاجز عن
ادراك المثل والصفات وكل عالم الجواهر
والالهيات * *

وكان كل فضل الفلسفة - في نظر ابن خلدون -
« أنها تشحن الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج ،
لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين * * *
وهي وان كانت غير وافية بمقصودهم ، فهي أصح
ما علمناه من قوانين الأنظار * * * ومضارها ما
علمت * فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من
معاطبيها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء
من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه ،
ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل
أن يسلم لذلك من معاطبيها » *

وواضح أنه هنا يتملق رجال الدين ويرضي
عاطفته الدينية ليس الا * فلا يرى للفلسفة سوى

هذا الفضل • وهو فضل مشوب بحذر ابن خلدون
وشكه •

وهو يعترف بأن بحوث الفلسفة لم تكن واسعة
الانتشار في بلاد المغرب التي نشأ فيها ، ولم تكن
موضع عناية هناك : وفي ذلك يقول : « ثم ان
المغرب والأندلس لما ركبت ريح العمران بهما ،
وتناقضت العلوم بتناقضه اضمحل ذلك منهما الا
قليلا من رسومه تجدها في تفاريق من الناس ،
وتحت رقنبة من علماء السنة • ويبلغنا عن أهل
المشرق ان بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم
موفورة ، وخصوصا في عراق العجم ، وما بعد فيما
وراء النهر ، وانهم على ثبج (١) من العلوم العقلية
لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم » • وكان
ابن خلدون بهذا الاعتراف يعتذر عما بدر منه
تجاه الفلسفة (والانسان عدو ما جهل ••) مع
أنه كان منذ صباه يتعاطى تدريس المنطق (٢) الا

(١) الثبج ما بين الكاهل الى الظهر ، ووسط الشسيء ومعظمه •
« وهو على ثبج من الامر • اي متمكن منه ورالغ فيه وفي اسمي
مرتبة من مراتبه •
(٢) درسه للسلطان ابي سالم سلطان المغرب الاقصى ، او درسه
معه •

أته خجل في أواخر أيامه من ذكر ذلك ، نظرا لهشاشته وضعف البحث فيه (١) .

وكيفما دار الأمر فإن حملة ابن خلدون على الفلسفة تعتبر آخر ضربة وجهت اليها بعد الغزالي بثلاثة قرون . نام بعدها الفكر العربي نومة أهل الكهف .

آراء ابن خلدون في التربية والتعليم :

عرض ابن خلدون في مقدمته عدة قواعد تربوية ، استند فيها الى المبادئ الأساسية التالية :

أ - ان الاستعداد لقبول العلم ينشأ تدريجيا .
اذ يكون المتعلم ، في أول الأمر ، عاجزا عن الفهم بالجملة . فلا بد له من تقريب المعلومات الى ذهنه بالأمثلة الحسية (٢) .

ب - ان المتعلم ، اذا حصل على ملكة ما في علم من العلوم ، استعد بها لتقبل العلم الذي يليه ،

(١) انظر كتاب « الاماظة في كتاب غرناطة » للسان الدين بن الخطيب او نفع الطيب للمقري من ٣١٩ طه بولاق .
(٢) وهذا ما اعتمده سقراط في حواره مع السفسطائي غلوكون .

وحصل له نشاط في طلبه المزيد من العلم .

ج - اذا عجز الطالب عن فهم ما يلقي عليه في اول الأمر ، حسب ذلك من صعوبة العلم نفسه ، فكل ذهنه وتكاسل عن العلم . فيجب اذن أن يكون التعليم بالتشويق والترغيب ، كيلا ينفر الطالب (١) .

د - ان الملكة تحصل بتتابع الفكر وتكرره . فاذا أهمل الفعل والممارسة ضعفت الملكة الناشئة عنه . وهذا ينطبق على العلوم والفنون معا في رأي ابن خلدون .

هـ - ان توزيع الذهن بين مسألتين مختلفتين يصعب الفهم . فيجب أن يتفرغ الفكر الى مسألة واحدة قبل الانتقال الى غيرها . ولا يكون هذا الانتقال الا بعد فهم المسألة الأولى .

و - التدرج مع التكرار في تلقين العلوم : اي أن التلقين يجب أن يكون على التدرج : شيئا فشيئا . فتلقى على الطالب المسألة مرة أولى بطريقة

(١) وهذا مصداق قول اهد الكماء من المعلمين القدامى : « كيف تريدني ان اعلمه وهو لا يهمني » .

مختصرة بسيطة حسب استعداده ، فاذا فهمها ألقيت عليه نفسها مرة ثانية بطريقة أكثر توسعا وتعمقا . فاذا فهمها ألقيت عليه مرة ثالثة بكل تفاصيلها وشرحها (١) .

ز - ان الزام الطالب بكثرة الحفظ أمر ضار . وابن خلدون يرى اتباع طريقة المحاوراة والمناظرة التي تكسب المتعلم ملكة التصرف بالعلم .

ح - انكار الشدة في التعليم لأنها تؤدي - في رأيه - الى ذهاب النشاط والكذب والمكر ، وعلى الأخص عند الصغار (٢) .

ط - لا يجوز اختصار الكتب الكبيرة (للطلاب الكبار ويقصد بهم طلاب المذهب المالكي) ، وضغطها في كتب موجزة وملخصات « لأن ألفاظ المختصرات تصبح عويصة » كما يقول . « فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت وتضر بالملكة » . وهم (أي الأساتذة) حين « قصدوا الى تسهيل الحفظ على

(١) في هذه الطريقة التعليمية ما فيها من ثابتهات والصحة .
(٢) تجدر الإشارة الى ان اكثر هذه النظريات والبداهة قد اقرتها النظم التعليمية المعاصرة - المؤلف - .

المتعلمين أركبوهم صمبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها » .

ي - كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل ، في رأيه ، فهو يقول : « اعلم انه ما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف ، واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها ، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك . . . فيضطر المتعلم الى حفظها كلها ، أو أكثرها ، ومراعاة طرقها ، ولا يفني عمره بما كتب في صناعة واحدة (١) .

ك - وأخيرا ينتقد ابن خلدون طريقة تعليم القرآن للصغار والابتداء به قبل غيره من العلوم والفنون ، كاللغة العربية وآدابها ولا سيما الشعر الذي هو ديوان العرب ، محبذا طريقة القاضسي

(١) هذه الطريقة التي يشجبها ابن خلدون كانت سائدة في عصره خاصة في الدراسات المذهبية والدينية ، ويمثل على ذلك بدراسة الفقه المالكي في كتب متعددة ، معقدة الاسلوب ، سيئة التأليف ، متشعبة الطرق ، وهذا ان صح في ايام ابن خلدون فهو لا يصح ، ولا يجوز ان يصح في ايامنا هذه ان لا تزال نراه ساكدا في الكتب الفقهية الاسلامية التي تدرس في الازهر والنجف وسواهما حيث تعتمد الطرق والاساليب القديمة في تدريسها الا ما ندر منها ، وما استجاب لدعوات الاصلاح - المؤلف - .

أبو بكر بن العربي الذي يرى تقديم تعليم هذه الفنون ثم الانتقال منها الى تعليم الحساب ، فالقرآن ، فأصول الدين ، فأصول الفقه ، فالجدل ، فالحديث وعلومه . كما نهى - هذا القاضي - أن يخلط في التعليم علما الا أن يكون المتعلم قابلا لذلك بجودة الفهم والنشاط . « وهذا لعمري مذهب حسن » . على حد تعبير ابن خلدون . « الا أن العوائد لا تساعد عليه ، وهي أملك بالأحوال » . كما يقول . والسبب في تقديمهم تعليم القرآن منذ الطفولة « ايثار التبرك والثواب وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم ، فيفوته القرآن ، لأنه ما دام في الحجر منقاد للحكم ، فاذا تجاوز البلوغ ، وانحل من ربة القهر ، فربما عصفته به رياح الشبيبة ، فألقته بساحل البطالة ، فيغتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن لثلا يذهب خلوا منه * * * » .

من أين انطلق ابن خلدون حين وضع هذه النظريات التربوية الهامة وسواها ؟ :

نظر ابن خلدون الى مسألة العلم والتعليم من منطلقه الأساسي كعالم اجتماعي حريص على ربط

كل نظرياته بهذا العلم وبالظاهرة الاجتماعية نفسها - فلم يجد في هذه المسألة سوى أنها مظهر طبيعي من مظاهر المجتمع في تطوره ونموه - فاذا ازدهر العمران كان طبيعيا أن تزدهر فيه الصنائع على اختلاف أنواعها ، ومنها صناعة العلم وفن التعليم - حتى إذا أصاب المجتمع التفسخ أو دب في الدولة الهرم ، كان حتما على تلك الصناعة أن يصيبها الهرم والفساد كذلك (١) . فلا ينفع في العلم والتعليم دور الافراد مهما أبدعو فيهما ، ومهما بذلو من جهد في الابقاء عليهما أو تطويرهما . فكما ان العالم السياسي والمشتري الاقتصادي لا يملكان - في رأيه - القدرة على تغيير مسار المجتمع أو تجديد شباب الدولة اذا دب فيهما الهرم (الى حين) ، كذلك لا يملك أي عبقرى في قضايا التربية والتعليم تغيير مسار هذا الفن أو تجديد شبابه - فهناك قوانين حتمية تسير الجميع وتتحكم

(١) اذا اعتبرنا العلم والتعليم مظهرين من مظاهر النشاط الفكري واذا لم نربط ذلك بهتمية ابن خلدون وقوانينه الطبيعية في تسيير المجتمع ظهر لنا فطاه واضحا في هذا المجال ، ثم يأتي الواقع مصداقا لما ذهب اليه ، اذ طالما شهدنا ازدهارا لمكربيا ابان الالتهيار السياسي والاجتماعي عند كثير من الدول . كما حدث في القرن الهجري الرابع ايام العباسيين ، وقبيل الثورة الفرنسية وما شابهها من الثورات - المؤلف - .

بالجميع ، وتقود الجميع الى النهاية المرسومة
والمصير المحتوم .

وقد لاحظ المحللون لفكر ابن خلدون أنه بهذه
القدرية في فهم ظواهر المجتمع قد بعد عما يسمى
اليوم بعلم الاقتصاد السياسي ، فلم يأت - مثلا -
بأراء اقتصادية ونظريات سياسية تجعل من عملية
بناء المجتمعات حركة انبعاثية ديناميكية حرة ، لا
تخضع سلفا لتلك القوانين الطبيعية التي لا يمكن
تبديلها . ولهذا لم تخطر في باله فكرة امكانية
اصلاح المجتمع ، أو تجديد شباب الدولة واحياء
مؤسساتها بروح جديدة وفكر جديد .

فالظواهر الاقتصادية من غنى ثم ترف ثم فقر ،
وقضايا العلوم والفنون وتعليمها شأنها شأن غيرها
في نظر ابن خلدون : أمور محكومة سلفا بذلك
القانون الطبيعي القادر القاهر ، والذي لا يملك
الانسان معه أية قدرة على التغيير أو التجديد .

وقبل أن ننهي هذا الكتاب رأينا أن نعقد
مقارنة خاطفة بين مفكرنا وبين من سبقه أو جاء
بعده من مفكرين وفلاسفة اجتماعيين .

حاولنا أن نثبت - في المقدمة - نوعية الفكر أو التفكير الخلدوني ، فنعتناه بالفكر المعرفي أو ما يقال له بالأجنبية Epistémologie (1) المنبثق عن عقل تجريبي مادي ينظر الواقع وفقا لايديولوجية مجتمعية مسبقة ، أو منظور اجتماعي يرى ان الواقع (في دولة المشرق وخاصة دويلات المغرب العربي) يؤكد وينهض دليلا ساطعا عليه . وما نحن نقارن بين هذا الفكر الخلدوني و «فكر» سابقه أو لاحقيه لنجد أن التمايز بين الفكرين لا يزال واضحا ، وأحيانا التماثل كذلك .

فهذا أفلاطون وأرسطو ، ثم الفارابي وابن سينا قد آمنوا - على اختلاف درجات هذا الايمان - بإمكانية التقدم في المجتمع الانساني ، واستمرارية هذا التقدم . وهؤلاء كانوا أمام الانسان والانسانية

(1) مبحث تقدمي في مبادئ العلوم وفي اصولها المطلقة على المستويين الداخلي والخارجي ، ويراد بالابستمولوجيا (او نظرية المعرفة) البحث في امكان العلم بالوجود او العجز عن معرفته ، وهل في وسع الانسان ان يدرك الحقائق ، وان يطمئن الى صدق ادراكه وضحة معلوماته ، ام ان قدرته على معرفة الاشياء مثار للشك ؟ والا فما حدود هذه المعرفة ؟ اهي احتمالية ام يقينية ؟ الخ ، انظر كتاب اساس الفلسفة ط ١٩٦٧ د. توفيق الطويل ، الناشر دار النهضة العربية - القاهرة .

فلاسفة طوباويين يحلمون له ولها بجمهورية يحكمها
فيلسوف ، أو مدينة فاضلة يقودها رئيس - امام •
ينطلقون في كل ذلك من سماء الحلم لا من أرض
الواقع • فلا استقرار ولا تحليل ولا معايشة •

أما ابن خلدون فعلى النقيض من كل هؤلاء :
مفكر عقلاني تجريبي يؤمن بأن الحياة الاقتصادية
وامكانيات البشر العقلية نفسها نخضع في تطورها
للبيئة الجغرافية والاقليم، ويسيرها قانون الضرورة
ومبدأ السببية • وحياة الدول والجماعات رهن
بهذه القوانين السيكولوجية الاجتماعية الثابتة
التي تسيرها في تعاقب دوري موحد •

على أن حالة مشتركة واحدة نراها عند أفلاطون
وابن خلدون هي أن لهما هاجسا واحدا : كان ابن
خلدون يهجس بالمدينة الالهية التيوقراطية
كأفلاطون • وبتعبير آخر كانا يحلمان بتحقيق ما
يقال له « السلطات المجمعمة » حيث يضمحل داخل
ذات الفرد تضارب الخاص والعام • لكن أفلاطون
كرس حياته كلها لمقارنة مدينته النموذجية
(الجمهورية) بما كان يعتبره وهما وأسطورة في
المدينة الواقعية التجريبية • أما ابن خلدون قلم

يكن بحاجة الى العالم التجريدي ومثله ، كان خارج
الاعراض الطوباوية الافلاطونية ، بعيدا عن
التصورات الصوفية وأمبراطورية العقل المستفاد
الفارابية وامامة الرئيس - النبي في المدينة الفاضلة
الخيالية . وهكذا ظل أفلاطون والفارابي فيلسوفين
حالمين ، يحدوهما الحنين لتحقيق الامل - المثال .
ويقي ابن خلدون وحده مع الواقع - المثل ليحقق
مته الامل - المثال . . يحدوه دائما الحنين نفسه
والهاجس نفسه .

ومن قال ان الواقعية تلغي الحنين ؟ . . وتمطل
الهاجس ؟ . .

بعد فلاسفة اليونان لم يقم فيلسوف واحد
بفكرة تنظيم المجتمع تنظيما عقلانيا وواقعيلا
سيما بعد الاسلام الذي لم يضع نظرية واضحة
للسلطة بوجه عام لذلك انطلق ابن خلدون على
هواه في تنظير وتنظيم المجتمع ووضع قوانين قيام
السلطة ونشوء الدول . لم تكن قبله اذن قوانين
جاهزة لتفسير الظاهرة المحمدية على الاقل . كانت
فقط التعاليم والمثل الاسلامية التي قامت
الامبراطورية الاسلامية على وهج اصالتها وزخم

روحانيتها وتساميها * * ولم تقم على أساس نظام سياسي واجتماعي واضح المعالم بل اكتسبت نظمها وعوائدها الجديدة بالتدريج ومن مصادر خارجية للأمم وشعوب ذات حضارات عريقة ومؤسسات معروفة * كل ما فعله الاسلام بهذه المؤسسات والقوانين والعوائد أنه بلورها وهذبها وجعلها ملائمة لمعتقداته ومقدساته ومثله ولغته * وسرعان ما ضعف الاسلام أو على الأصح المسلمون حيالها فطغت عليهم ولم يستطيعو دائماً أن يكونو فاعلين فيها بل منفعلين *

المنطلق السيئ : كان لا بد لابن خلدون من نموذج واقعي ينطلق منه * فلم يكن أمامه سوى مجتمع مغربي منحل ودويلات مغربية منهارة * ولسوء حظه أنه كان هناك : في صميم ذلك المجتمع وتلك الدويلات فعانى من تناحرها واقتتال سلاطينها على السلطة الشيء الكثير * فراح بالريشة المدماة يرسمها على خريطة الواقع الكئيب * ثم يستنتج من خطوطها وتهاويلها الباهتة حقائق وقوانين بدت له صحيحة ودائمة * غير انها لم تكن في الواقع - سوى تجسد لانفعالات نفسية وفكرية ضاغطة تحت تأثير عصبية المغربية التي طالما

حبست وتراكت في نفسه ابان المعاناة السياسية القاسية التي مر بها . حتى اذا ختم حياته السياسية بفشل ذريع لم يكن يتوقعه ، راح يتدفق كالسيل مفعرا ما اختزنته نفسه من تراكمات وانفعالات كادت تحجب الرؤية الصحيحة لديه : فكان علم الاجتماع الذي اهتدى اليه حصيلة طبيعية لما اعتملت به نفسه ونتيجة تعويضية لعملية الاحباط التي مر بها ولحالة اليأس القاتل التي اوشكت أن تعطل فكره . بل كان هذا العلم بمثابة واحة استراح فيها قليلا هذا الفارس المتعب الذي تاه طويلا في الصحراء مفتشا عن منابت العز ومهابط الوحي الاول التي بنت - من بعد - ذلك المجد المؤثل وتلك الامبراطورية الاسلامية في عهدنا المتماusk .

وحين ضربت عينيه الرياح السافية لم يعد يرى الا غشاوة ضبابية دكنام ، والا صورا باهتة لذيالك المجد وهاتيك الامبراطورية : صورا ممزقة شوهاه ، لا رجاء معها في تجدد أو انبعاث أو قيامة . من هنا كان ياسه القاتل - كما يقول غاستون

بوتول (١) « وسوء الحظ الذي كان يلزمه » ،
والذي دفعه اليه سوء الواقع الذي عاشه حيث
اضطر الى « أن يعوي مع الذئب » • على تعبير
بوتول • فكان طبيعيا أن يستنتج ابن خلدون ان
الاقدار هي التي تسير الاحداث وتمسك بخناقها ،
لا الانسان ، فبدت عليه جبرية آسرة فسر من خلالها
كل شيء ، وعطل معها كل ايمان وحرية • فعنده : « ان
قوة أعرق الناس في التوحش تسوس أعرقهم في
الحضارة » • وعنده وفقا لذلك : « ان كل مصر
متمدن يقع تحت ضربات البرابرة سريعا جدا
لا ريب » • وعنده : « ان تعاقب الدول صعودا
وسقوطا لا يكون تدرجا نحو أي تقدم كان » • على
عكس ما يعتقد الكثيرون من علماء الاجتماع اليوم •
وتعاقب الدول عنده مسير بقوانين طبيعية ثابتة
تجري على الدول كما تجري على الانسان :
فالصعود يعقبه الهبوط • ثم الموت • • ولا قيامة • •
ويبدو واضحا من الحاح ابن خلدون على هذه

(١) انظر دراسة هذا المستشرق الفرنسي المترجمة الى العربية بقلم
عادل زعيتر والمثبتة في كتاب : تاريخ العلوم عند العرب -
تأليف الدكتور خليل الجر والاستاذ اديب صعيبي والمهندس
حسيب غالب ص ٢٣٣ - المطبعة البوليسية - بونية - لبنان
ط ٣ - ١٩٧٤ •

الحتمية Fatalité في سير الظاهرة الاجتماعية،
وقيام الدول ، ثم زوالها انه قليل الايمان بالشخصية
الانسانية التي لا أثر لها في تسيير الاحداث التاريخية،
أو أن أثرها يبدو ثانويا وباهتا . .

وهو لا يؤمن - بالتالي - بإمكان وجود «البطل»
أو «المبقرى» الذي باستطاعته تغيير مسار التاريخ،
أو تعطيل مفعول العلل التي تحتم سير الأمم والدول
والمجتمعات نحو النهاية المؤكدة ، بما يضعه من
قوازين اصلاحية جذرية وما يحدثه من انقلاب في
النفوس ، وما يبثه فيها من روح ثورية انقلابية
تبعدها عن الانهزام والاستسلام والاسترخاء
والخمول ، وبالتالي عن الموت المؤكد الذي يبشر به
ابن خلدون .

فليس حتميا ولا نهائيا على الاطلاق ، وقد
شاهد ذلك في مصر حين انتقل اليها ، أن تسيير الدول
بذلك القانون الذي تمسك به : قانون التطور
الطبيعي فلا يتعداه ، ولا تتأثر الا به . فهناك دول
ومجتمعات كثيرة قامت ونمت وازدهرت وانحطت
ولكنها لم تمت ، ولم يكن حتما عليها أن تخضع
لمصيبة أقوى ، أو تستبدل بها ، وتقوم هذه على

انقاضها • بل وجدناها « تقوم » من جديد ، وتنهض مرة ثانية ، وتعاود سيرتها الأولى على دروب الحضارة والرقي • ولكن الواقع المرير الذي عاشه مفكرنا ، ونظرتة الحزينة الى الامبراطورية الاسلامية التي قامت في المشرق جبارة متشامخة ، ثم غلبتها على أمرها قبائل متوحشة كالتقوطة والمغول والتتار والترک ، ثم ما آلت اليه من سقوط وموت هو الذي أملى عليه تلك الافكار وغشاه بتلك النظرة السوداء والنظريات اليائسة القائلة بأن لا عودة ، بعد ، ولا تجدد ، ولا انبعاث للدول والامبراطوريات والحضارات بعد تساميتها وازدهارها • « فما الازدهار الا نذير الانهيار (١) » تماما كالذي يصاب به الانسان • واذا كان للدول أن يطول عمرها (بعد الطور الرابع) فما ذاك الا وميض برق خلب ، لا تلبث معه أن تتهاوى وتموت مثلما يحدث « للذبال المشتعل » على حد تعبيره ، وكما مر معنا •

(١) لم يستطع ابن خلدون ان يميز بين الحضارة والحضارات : الحضارات تغنى وتزول دولها • اما الحضارة فباقية متجددة على الدوام لانها ليست مرتبطة بأمة من الامم او زمن من الزمان المؤلف

لكنه عندما تحرر من الكابوس المغربي (اذا صح التعبير) نراه يصحو على حقائق أكثر ثباتا فيقول بالعودة والقيامة وان الانسان قادر على ذلك بما يهيا له من عوامل دينية وروحية ، ويستشهد على ذلك بامبراطوريات قديمة عاشت مزدهرة ومتحضرة آلاف السنين (١) .

على كل حال ان هذا لا يعتبر تناقضا منه ولا اضطرابا في الفكر والنهج . انها نظريات ألح على تأكيدها واقع تجريبي عنيف . فراح ابن خلدون يقوننها ويطلقها أساسا لعلمه ومنطلقا لتفكيره .

مدى المعاصرة في آراء ابن خلدون ونهجه :

حين بحث ابن خلدون الظاهرة الاجتماعية اعتمد - كما رأينا - على الملاحظة الحسية والتاريخية لتقييمها وتفسيرها . وبتعبير أصح : جمع المواد الاولية لموضوع بحثه من المشاهدات وبتلون التاريخ ثم أجرى عليها عملية عقلية ليصل الى الغرض الذي قصد اليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين .

(١) انظر مقدمة هذا الكتاب .

مثل هذا النهج لم يكن عابرا في ذهن ابن خلدون بل كان في صميم تفكيره واتجاهه العقلي العام . وهو نهج لا يزال الى يومنا هذا معتمد الباحثين في علم الاجتماع ومنطلقهم الصحيح. في التفتيش عن العلل والاسباب الخفية التي تكون مجتمعا ما وتعطيه طابعا خاصا . حتى طريقة عرضه لبحوثه التي انتهى اليها في المقدمة ، طريقة فيها من الاصاله والتركيز العلمي ما يقريها كثيرا من تصاميم أساتذة الهندسة المعاصرين الذين يضعون نص النظرية عنوانا للدرس قبل مباشرة حل المسائل المتعلقة بتلك النظرية . وهكذا فعل ابن خلدون حين عنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين التي انتهى اليها . ثم يبدأ ببيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة . وهذه هي طريقة الاستدلال في علم الهندسة اليوم . وكذلك يعمد الى الاستدلال المنطقي الخالص بعد الاستدلال العملي التجريبي ، اذا وجد في موضوع بحثه عناصر مشجعة على الاقتناع بالدليل العقلي .

وقد يعمد ابن خلدون الى التعليل بحقائق العلوم الطبيعية ، أو علم النفس ، أو علم الاقتصاد أو علم السياسة (هذه العلوم لم تكن معروفة على أيامه

بل كان منها بعض النظريات) •

ففي الفقرة التي جعل عنوانها : « فصل في أن الأمة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء » • اشارة وانسحة الى قانون رثيسي من القوانين الاجتماعية التي اهتمدى اليها أثناء بحثه في شؤون الاجتماع السياسي :

بدأ برهانه - على ذلك - بمقولات من المنطق الخالص ، ومن حقائق علم النفس ، وعلم الحياة البيولوجيا ، وعلم الحيوان • فقال : « والسبب في ذلك ، والله أعلم ، ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا ملك أمرها عليها ، وصارت بالاستعباد آلة لسواها ، وعالة عليهم ، فيقصر الامل ويضمف التناسل ••• والاعتماد انما هو عن جدة الامل ، وما يحدث عنها من نشاط في القوى الحيوانية • فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الاحوال ، وكانت العصبية ذاهية بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ومسايعهم ، وعجزو عن المدافعة عن أنفسهم ، بما خضد الغلب من شوكتهم ، فأصبحو مغلبين لكل متغلب ، طعمة لكل آكل ، وسواء كانوا حصلو على

غايتهم من الملك أو لم يحصلو . . . وفيه ، والله أعلم ، سر آخر : وهو ان الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (١) * والرئيس اذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه ، تكاسل حتى شبع بطنه وري كبده * وهذا موجود في أخلاق الاناسي * ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة ، وانها لا تسافد اذا كانت في ملكة الآدميين * فلا يزال هذا القبيل المملوك على أمره في تناقص واضمحلال الى أن يأخذهم الفناء * والبقاء لله وحده » *

أليس في هذا القول سبر لغور الاشياء وحقائق نفسيات البشر ونزعاتهم المفطورين عليها في دنيا الصراع والغلبة سلبا وايجابا * ألا نرى ذلك - الى الآن - في كثير من الأمم الغالبة والأمم المغلوبة على السواء * بصرف النظر عما في بعض هذه الآراء من مبالغات !؟

ثم يختم ابن خلدون بحثه هذا بأدلة من شواهد التاريخ. ليؤكد هذه الظاهرة الاجتماعية عند الأمم

(١) يشير بذلك الى قوله تعالى بشأن آدم وذريته : « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة » * سورة البقرة الآية ٣٠ *

الغالبية . فيقول : « واعتبر ذلك في أمة الفرس ، كيف كانت قد ملأت العالم كثرة ، ولما فنيت حاميتهم في أيام العرب بقي منهم كثير وأكثر من الكثير (١) . يقال ان سعدا (يعني سعد بن ابي وقاص قائد جيش المسلمين في غزوه للفرس) أحصى من وراء المدائن (عاصمة الفرس آنذاك) فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفا . منهم سبعة وثلاثون ألفا قرب بيت . ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم الا قليلا ، ودثرو كأن لم يكونوا . ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم ، فملكة الاسلام في العدل ما علمت ، وإنما هي طبيعة للانسان اذا غلب على أمره ، وصار آلة لغيره (٢) » .

وشواهد التاريخ المعاصر لدى الدول المنتصرة والدول المنهزمة في الحروب الحديثة لا تزال تؤكد ما ذهب اليه ابن خلدون من أن الأمة المغلوبة

(١) انها نظرية « الكم » التي استمدتها ابن خلدون وامن بها في تفسير الظاهرة الاجتماعية : تنكاثر الامة الغالبة المرادا ومالا وترفا وهضارة واتساع رقعة ، هالكثرة الن (او الكم) هي النتيجة الحتمية للصر والمظهر الغالب للامة الغالبة . المؤلف .
(٢) حماس العاطفة الاسلامية هنا يطفى على كل شيء ولكنه لا يطفى على الحقيقة . وفي هذا الحماس رد على ما لهب اليه طه حسين ومحمد عبد الله عفاف .. المؤلف ..

يتناقص عددها والأمة الغالبة تكثر بالأعوان
والتوسع وتتكاثر بشعور العزة والنصر . . اذا
تطاول عهد هذا الشعور واستطاعت أن تتمتع طويلا
بمكاسب الغلبة والتوسع .

أما التمهيدات الكثيرة أو المقدمات الخاصة التي
لجأ إليها اين خلدون قبل كل بحث أو مادة أو علم
من العلوم فأمر يدعو الى الاعجاب بخطة هذا العالم
الاجتماعي الذي ما حدثنا عن علم من العلوم أو فن
من الفنون الا وأرهص له بمقدمة تمهيدية تحدد
معالمه وخصائصه . فكأنه يريد أن يقول لنا : انني
خبير بهذا العلم أو ذاك الفن الذي سوف أحدثكم
عن تأثيراته ونتائجه وصلته بعلم العمران . واليكم
تفاصيل هذا العلم وخصائصه أولا . كما فعل في
الباب الاول من المقدمة اذ تكلم بالتفصيل عن
الحقائق الجغرافية تمهيدا لكلامه على أثر البيئة
الجغرافية (أي الاقليم) في حياة الافراد والجماعات .
وهكذا فعل في الباب السادس حين تحدث عن مختلف
العلوم وموضوعاتها وأغراضها تمهيدا للكلام عن
النظم التربوية وقضايا العلم والتعليم عند
الشعوب . وهذا دليل على الصدق العلمي وشمولية
المعرفة شعار كل عالم متخصص قديما وحديثا حين

يتفرغ لمادة من المواد أو لعلم من العلوم فاذا به ملم بكل جوانبها وأبعادها من جهة ، وبكل ما يتصل بها من علوم أو فنون من جهة أخرى .

أما الإصالة والريادة والابتكار فليست في هذه التمهيدات على أهميتها بل في علم العمران نفسه ودراساته العميقة الموسعة فيه .

الذين جاؤو بعد ابن خلدون :

ظلت ريادة مفكرنا أكثر من أربعة قرون لا ند لها ولا نظير : يحوم علماء الاجتماع حولها ولا يردون ، يتحدون ولا يستطيعون ، يتجاهلون وجوده وعلمه فلا يقدررون . ذلك لأنه استطاع أن يضمن علمه المبتكر جميع قوانينه وعلله تقريبا . فالدقة في تحديد الغرض والوحدة في بناء الموضوع ، والسلامة في النهج والروح العلمية السائدة في كل باب وكل فصل (١) كل أولئك خصائص كان من الصعب تجاهلها أو التغلب عليها إلى أن ظهر العلامة الفرنسي أوجيست كونت Auguste Conte (١٧٩٨ - ١٨٥٧) فجاء وصال وأبدع إلا أنه لم

(١) ما عدا الفصل الذي يدرس فيه مسألة الخلافة وموقف معاوية منها ، ثم مقتل الحسين بن علي حيث يظهر كثيرا من التعصب ان لم نقل الجهل بحقائق الأحداث الإسلامية - المؤلف - .

يتفوق على مكتشفات ابن خلدون من قوانين
ونظريات الا في التفاصيل :

عمد هذا العلامة الى البحوث والنظريات
الاجتماعية السابقة والتي قام بها علماء أوروبيون
مثل « دراسات في الحضارة الانسانية » ، و « فلسفة
التاريخ » ، و « العلم الحديث » لفيكو Fico
الايطالي (١٦٦٨ - ١٧٤٤) الذي عد - عن تعصب
أو جهل - المنشىء الاول لعلم الاجتماع وهو ليس
كذلك عند التحقيق بالرغم مما له من جهود جبارة
في هذا العلم ومن مكتشفات - وكذلك دراسات
« كانت » Kant الألماني وفولتير (١) وكوندورسيه
الفرنسيين Voltairo et Condorcet . وجان
جاك روسو Jean Jaques R. في «العقداجتماعي» الخ -
عمد أوجيست كونت الى كل هذه الدراسات المتقدمة
فنقحها وأكمل دراستها وهدبها من صيغتها الفلسفية
المثالية التجريدية وأخضعها للنهج العلمي الذي
التزم به وجمعها كلها تحت اسم واحد : « الديناميك
الاجتماعي » أو علم « التطور الاجتماعي » ظنا منه
أنه أول من أنشأ مثل هذا العلم - المزيج - ولم يدر
ان عالما عربيا أنشأ شبيها له بل أنشأ المصدر الاول

(١) وله كتاب قيم بعنوان « طبائع الامم وفلسفة التاريخ » (١٧٥٢).

والمثهل البكر قبله بنحو أربعة وقرون ونصف •
فمن الانصاف للحقيقة العلمية والتاريخية أن
نقول : ان نشأة علم العمران أو علم الاجتماع
كانت على مرحلتين وفي زمانين ومكانين مختلفين (١):

١ - النشأة الأولى في القرن الرابع عشر على يد
ابن خلدون • والنشأة الثانية أو بتعبير أصح البعث
الثاني له أو احياؤه على يد أوجيست كونت ،
(في القرن التاسع عشر) • وبين هذين العملاقين
أشتات من البحث والباحثين لم تكتمل لهم العدة ولم
تتم على أيديهم انجازات اجتماعية ضخمة •

قال عنه روبرت فلنت : « من وجهة علم التاريخ
أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من
المع الأسماء • فلا العالم الكلاسيكي في القسرون
القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى
يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم
•• اذا نظرنا الى ابن خلدون كمؤرخ فقط ، وجدنا
من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم •

(١) للتوسع النظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون من ١٧٤ تأليف د.
علي عبد الواحد واخي - سلسلة اعلام العرب - وزارة الثقافة
والارشاد القومي - مصر ١٩٦٢ •

وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظر
في كل زمان ومكان ، حتى ظهور فيكو بعده بأكثر
من ثلاثمائة عام . . انه يستحق الاعجاب بما
أظهره من روح الابتكار والفراسة والتعمق
والاحاطة . . الخ . . (١) .

ويقول ساطع الحصري الذي عقد مقارنة بين
ابن خلدون وفيكو : « ان كليهما يرميان الى غاية
واحدة هي معرفة طبائع الأمم والمجتمعات ، وتعيين
نظام سير التاريخ العام . غير ان كل واحد منهما
يحاول أن يصل الى هذه المعرفة ، باحثا في ساحة
معينة ، مستندا الى وقائع ومواد خاصة . ان كتاب
فيكو « العلم الجديد » يستند قبل كل شيء الى
التاريخ القديم ، ويستمد عناصر بحثه في الدرجة
الأولى من تاريخ اليونان والرومان ، من غير أن
يعير التفاتة ما الى تاريخ العرب والاسلام ، في حين
أن مقدمة (ابن خلدون) بعكس ذلك تماما ، تستند
الى تاريخ العرب والاسلام ، من غير أن تأخذ
بالاعتبار تاريخ اليونان والرومان . فلا نغالي اذا
قلنا أن كتاب فيكو بمثابة تفلسف في تاريخ اليونان
والرومان في حين ان مقدمة ابن خلدون بمثابة

(١) ساطع الحصري « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ص ١٧٥ .

تفلسف في تاريخ العرب والاسلام . والجدير بالذكر ان ابن خلدون يقعد نظرياته على الواقع ، فيما يقعد فيكو نظرياته على أساس علم النفس الاجتماعي (١) بمثل هذه المقسرة على التحدي والصمود جابهت « مقدمة » فيلسوفنا تجاهل معظم علماء الغرب لها . فقد استمر جهل الغرب لها أو تجاهلها قرابة أربعة قرون الى أن جاء من يترجمها ويدرسها ويحلل أغراضها وقوانينها ونظرياتها ويضمها على محك المعطيات الجديدة لعلم الاجتماع الحديث ، والعلوم المتفرعة عنه : كالديموغرافيا والاقتصاد السياسي ، والستاتستيك والانتولوجيا والبيولوجيا والبيسيكولوجيا : فوجدوها مشتملة على كل هذه العلوم بشكل أو بآخر . بعمق تارة وبضحالة تارة أخرى . فأقرو لصاحبها بفضل الريادة والسبق . يأتي في مقدمة هؤلاء المستشرق الايطالي دوزي . ثم تكرر السبحة لأولئك العلماء والمستشرقين المنصفين الذين توالو على ترجمة وتحليل المقدمة ولا يزالون نعد منهم ولا نعددهم : غاستون بوتول وروبرت فلنت وستيفانو كلوزيو وكريمر

(١) ساطع المصري المصدر نفسه ص ١١٤ .

وروزانتال وشميدت وشارل عيساوي وايف
لاكوست .

أما العرب والمشاركة فقد عقدو دراسات وألّفو
كتباً حول مقدمة ابن خلدون لعلها من أغزر وأمتع
ما درسو وألّفو . ولا تزال هذه الظاهرة : ظاهرة
ابن خلدون وفكره الخلاق موضوع أبحاث علمية
تحليلية جادة ، ومقارنات لا تنقطع بينه وبين
علماء الاجتماع منذ اليهد الوسيط وعصر النهضة
الأوروبية حتى اليوم ، نظراً لما في فكره ونظرياته
من خصوبة وغنى وحدائث .

قاموس ابن خلدون الخاص :

لابن خلدون - كما لأي أديب أو عالم كبير -
قاموس لغوي خاص به ، لا سيما إذا كان هذا
الأديب صاحب مدرسة ونهج أسلوبى تعبيري يعرف
به (١) - وللعالم كذلك لغته الخاصة ومفرداته التي
يحملها - أحياناً - ما لم تكن تحمله في بطون
المعاجم - فكيف إذا كان هذا العالم - كابن خلدون -
مبتكر علم جديد ومكتشف أفكار وآراء ونظريات
وقوانين ليس لها في الكلمات المألوفة ولا في المعاجم

(١) : ارجعنا الى ذلك قبل قليل .

ما يعبر عنها تعبيراً علمياً دقيقاً ، وقد يضطر صاحب هذا العلم الى « وضع » أو « نحت » الفاظ وعبارات جديدة عن طريق الاشتقاق والنسبة والاضافة والمجاز والكناية وسواها .

وقد عبر ابن خلدون نفسه عن هذه الضرورة حين قال في معرض حديثه عن أهل التصوف : « ثم ان لهم مع ذلك آداباً مخصوصة بهم ، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم . اذ الإوضاع اللغوية انما هي للمعاني المتعارفة ، فاذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف ، اصطللحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه » . واليك لائحة موجزة بالكلمات

— المفاتيح التي عرف بها ابن خلدون ، وكان لها مدلولها الخاص في علم العمران الذي ابتكره :

— العمران : ويقصد به الاجتماع الانساني .

— علم العمران : الابحاث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين الخاضعة لها .

— العصبية : القوة والمنعة الناشئتان عن روابط القربى والنسب الأذنين .

— العرب : أو البدو الرحل أو الأعراب المتوحشين

- (من الوحشة البعد عن الآخرين)
- الرئاسة : في المجتمع البدوي وهي طوعية وهي شكل السلطة البدوية • وأحيانا يسميها السلطة المنتشرة •
- الملك : في المجتمع الحضري وهي اكرائية تتم بالقهر والغلبة بواسطة العصبية : فالملك غاية العصبية وهو شيء زائد على الرئاسة •
- الرزق : ما تحصل به الكفاية والضروري من العيش •
- الكسب : ما زاد وفاض على الضروري «والكسب هو قيمة الاعمال البشرية» •
- علم التعاليم : وهو العلم الذي يختص بالعلوم التي يمكن تعليمها وتلقينها كالكيمياء والرياضيات وغيرها •
- الملكة : التملك والسيطرة •
- الحجاب : الوزراء أو من هم بمنزلتهم •
- الوازع : الدولة • وقيامها ضروري لكي تعدل بين الناس وتكون وازعاً لمدوانية بعضهم على بعض • فالعدوان داع من دواعي قيام الوازع •
- والوازع أو الدولة أربعة أشكال : دولة كلية

- ودولة شخصية ودولة مستترة ودولة مستجدة •
- ينسحب عليهم : يطبق عليهم ، ولم ترد بهذا المعنى في لسان العرب • هنا على المجاز •
- الانتهاض : القيام بالأمر •
- الخير : مجموعة الفضائل البدوية « ان أهل البدو أقرب الى الخير من أهل الحضرة » •
- الترف : يجعله ابن خلدون مظهرا من مظاهر القوة في أول الدولة ثم سببا من أسباب الانهيار في أواخر أيامها • لذا يصبح للترف مفهوم اجتماعي خاص في نظره •
- واقعات العمران البشري : أو أحوال الاجتماع الانساني •
- النحلة : وهي الملة أو الطائفة ولكنها عند ابن خلدون أحيانا طريقة العيش وفقا لنوع العمل الذي يمارسه الانسان ، ووفق ظروفه وبيئته •
- العود : المردود : « فان الافعال لا بد من عود آثارها على النفس » كما يقول •
- قيم الاعمال : المكاسب : وقيمة العمل ترجع الى كمية العمل المبذول فيه • « والرزق والكسب انما هما قيم أعمال أهل العمران » •

- الامارة : ويعتبرها ابن خلدون مصدرا من مصادر المعاش غير الطبيعي ، وغير المشروع .
- الشوكة والعصبية : « وهو المعبر عنهما بالجند » كما يقول .
- السخرة : ويسمىها ابن خلدون « تكليف الاعمال لأن الاعمال من قبيل المتمولات » .
- الزحف صفوفًا : ويعني به الاحتلال أو الطريقة العسكرية لتحقيق الاحتلال . وقد جعل ابن خلدون هذه الجملة مرادفة لمعنى الغزو .
- السكون : أول مظهر من مظاهر الرقي . وهو بمعنى الاستقرار الذي هو صفة الحضرة .
- النقلة : الترحل ويقابلها الكن بلغة ابن خلدون .
- التوحش : البعد عن الحضرة أو الحاضرة . وهو سكنى القفار وهي لا تعني معاشره الوحوش بالضرورة أو التخلق بأخلاقها .
- الصنائع الانسانية : كالخط والكتابة . وقد سماها الانسانية لأنها صنعة يتفرد بها الانسان عن سائر الحيوان .
- التنافي في الكمالات : التباهي والتزاحم في طلب

- الزائد أو الفائض
- البياعات : ما يباع من السلع •
- اثاره الارض : فلحها • وازدراعها : زرعها •
- الابانات : صرف رواتب الجنود في ابانها • في وقتها المحدد •
- أديانهم : عاداتهم (ص ٦٦٠) •
- الحاجي : يطلق ابن خلدون هذه الكلمة على ما يقابل الضروري وضدها الكمالي (١) •
- الأسمائي : الكمالي •
- اصفاق : موافقة •
- الحدثانية : كلمات و اشارات يطلقها المتنبئ بالشيء ليشير الى زمنه والقائم به •
- الخارجى : من يسوس نفسه من غير أن يكون له قدم في السيادة (٢) •
- المربى : التربيية •
- مجسنه : جملة مجوسيا •

(١) المقدمة ص ٢٧٠ •

(٢) المقدمة ص ٢٤٠ •

- ملذوذ : مستطاب •
 - العصباني : الوازع •
 - عيبة الجاهلية : الكبر والفخر والنخوة •
 - العروبية : صفة البداوة في العرب •
 - العصبيات : العشائر والقبائل •
 - الوزر : يستعملها ابن خلدون بمعنى المعقل والملجأ •
 - القتن : أو الرزق وما ينتفع به المرء في معاشه •
- الى آخر هذه السلسلة من الكلمات العربية التي خرجت على يد ابن خلدون تخريجا خاصا واكتسبت صفة الكلمات العلمية التي أصبحت تشير الى مفهوم خاص في علم العمران البشري الذي ابتدعه علامتنا، وراح يكررها في كثير من فصول مقدمته وتاريخه حتى أكسبت أسلوبه لونا ومذاقا خاصين •

الى طلاب البكالوريا اللبنانية - القسم الثاني فرع الفلسفة :

وبعد فقد رأينا تعميما للفائدة - اذا كان لعملنا هذا من فائدة - أن نجعل من كتابنا الميسر هذا كتابا مدرسيا كذلك ، يقبل عليه طلابنا الأعزاء

لما في دراساته من ايجازات مبوبة ومرقمة ، وأسلوبه
من ايضاحات وحواش ترشدهم الى المراجع السهلة
التناول ، من أجل التوسع والاستزادة •

كذلك أثبتنا في آخره نماذج مخططة لموضوعات
لما يعطى عن ابن خلدون في الامتحانات الرسمية •

كما أثبتنا بعض أسئلة الدورات الماضية القريبة
العهد للاستئناس بها وتوسيعها بأشراف الأستاذ
وتوجيهه •

— التاريخ وعلم العمران (١) :

- ١ — أسباب اهتمامه بالتاريخ • احوال عصره
وخبرته الواسعة •
- ٢ — مفهوم القدماء للتاريخ •

— أخطاء المؤرخين :

- ١ — ولع النفس بالفرائب ، مما يحملها على
تصديق الاخبار الملفقة (توسع) •

(١) هذه الفكار رئيسية مساعدة لموضوع التاريخ وعلم العمران على
طالب صف الفلسفة في لبنان توسيعها ليتم له منها موضوع
متكامل - المؤلف - •

- ٢ - الدهول عن تبدل الاحوال (توسع) *
- ٣ - التشيع (توسع) *
- ٤ - الجهل بطبائع الاحوال في العمران (توسع) *
- ٥ - الثقة بالناقلين والدهول عن مقاصد المؤرخين،
والجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع وطلب
الثروة والجاه عن طريق المدح والثناء (توسع) *

- تعريف التاريخ :

- ١ - انه « علم الحوادث البشرية » (توسع) *
- ٢ - التاريخ خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو
عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك
العمران من الاحوال (توسع) *
- ٣ - التاريخ خبر شامل للظواهر الاجتماعية
(توسع) *
- ٤ - التاريخ خبر علمي لا يكتفي بتسجيل الظواهر
(توسع) *

- من قواعد التاريخ :

- ١ - تطبيق مبدأ السببية (توسع) *
- ٢ - اختبار قانون المطابقة بالرجوع الى القواعد
العامة لطبيعة الاحوال في العمران وقد عرفوه

- بقانون الامكان والاستحالة (توسع)
- ٣ - مقارنة الاحوال ببعضها (توسع)

— علاقة التاريخ بعلم العمران :

- ١ - علم العمران هو مجموع القواعد التي تفهم بها الظواهر التاريخية • هذا العلم هو من استنباط ابن خلدون وعلى هذا الاساس يعتبر فيلسوفنا مؤسس علم العمران •
- ٢ - علم العمران هو أهم قاعدة يضبط بها التاريخ من بين مجموع الشروط التي وضمها ابن خلدون لهذه الغاية أو المآخذ التي أخذها على المؤرخين •

— الاجتماع البشري على الجملة :

- ١ - الانسان مدني بالطبع وذلك يعني انه مدفوع بالحاجة الطبيعية الى الاجتماع •
- ٢ - بتحصيل القوت حاجة أساسية •
- ٣ - دفع العدوان حاجة أساسية • المقارنة بالحيوان واظهار الفوارق التي تستدعي الاجتماع •
- ٤ - الاجتماع يستدعي السياسة بمعنى ان لا بد منها لمن ينظم الاجتماع أو يحكم لما في أطباع

الناس من ميل الى العدوان (القوة السياسية
هي العصبية كما سنرى وهي تتخذ أشكالا
من الرئاسة الى الملك) .

- تنوع العمران :

- ١ - المناخ وأثره في التنوع (التبسط في طبائع
الأقاليم وخصائصها وأثرها) .
- ٢ - التربة وأثرها في التنوع (التبسط في المميزات
الناجمة عن التربة) .
- ٣ - أهل البداوة هم بدو .
- ٤ - الحضارة تتكون في الأقاليم المعتدلة .
- ٥ - أبقى ابن خلدون عناصر أخرى تؤثر في
العمران (تراجع التفاصيل وعلى الاخص
دور العمل الانساني) ولكنه أبقى للمناخ
والتربة أهمية رئيسية .

- العمران البدوي :

- ١ - قسم ابن خلدون العمران الى مرحلتين بداوة
وحضارة .
- ٢ - البداوة سابقة للحضارة وطبيعية .
- ٣ - العمران البدوي يحدد بأنه العمران الذي

- يقتصر فيه على الضروري من أسباب المعاش •
- ٤ - غاية البداوة هي الحضارة أو العمران الحضري •
- ٥ - البداوة تابعة للحضارة ومضطرة لها (توسع) •
- ٦ - قلة الصنائع والعلوم بسبب حياة الرحلة •
- ٧ - قلة عدد الافراد بسبب شظف الحياة •
- ٨ - العصبية البدوية أقوى من عصبية أهل الحواضر (شرح) •
- ٩ - يقسم العمران البدوي الى ثلاثة أنواع :
- المجتمع المفرق في البداوة ويميش أهله على الغنم والبقر وهذان الفريقان هم رحل على الغالب • الفريق الثالث يعيش على زراعة الارض وهم بدو يستقرون في مكان ثابت • وسكان الارباض وهم أتمس حالا من البدو الرحل والحضر •

- اخلاق أبناء المجتمع البدوي :

- ١ - ينسب ابن خلدون الى أبناء المجتمع البدوي خصائص خلقية ونفسية يعتبرها طبيعية أي ناتجة عن الواقع المعاشي والطبيعي •
- ٢ - نكد الميش واختصاصهم فيه في شظف الاحوال

• (شرح)

٣ - هم أكثر حركة من أهل الحواضر (شرح) •

٤ - أقرب الى الخير (شرح) •

٥ - أقرب الى الشجاعة (شرح) •

٦ - ذكر ابن خلدون كلاما عن العرب منه أنه

حكم عليهم بالتوحش والميل الى التخريب الخ

••• (مناقشة توضح بواسطة الآراء المختلفة

حول الموضوع) من تلك الصفات التغلب

على البسائط ، ادخال الخراب الى الاوطان

التي يتقلبون عليها - بعدهم عن الصنائع -

بعدهم عن سياسة الملك ملكهم لا يحصل الا

بصبغة دينية) • شواهد من المقدمة تثبت أنه

يقصد بالعرب البدو الرحل المفرقين في

التوحش (١) •

- العمران الحضري :

١ - العمران الحضري هو طبيعي كالعمران

البدوي •

٢ - هو عمران متأخر عن العمران البدوي

وغاية له •

(١) انظر المناقشة الواردة في هذا الكتاب تحت عنوان : العرب
المصطلح والنظرية •

- ٣ - من خصائصه الدعة والسكون .
- ٤ - كذلك توفر الكمالي مما يحتاج الناس اليه .
- ٥ - اختطاط المدن والامصار وازدياد الثروة
بشكل عام . . الخ . . الخ . .
- ٦ - ازدياد العلوم وتطورها على نسبة ازدياد
الصنائع وغيرها .
- ٧ - تضعف العصبية أو تحل على حسب المرحلة .
- ٨ - يعمري الفساد الاخلاق وذلك يعود الى حياة
الترف والانغماس في النعيم وغيرها من الاسباب
التي ستظهر في الكلام عن الدولة وأطوارها .
- ٩ - تنشأ الحضارة عدا التطور الطبيعي من عامل
التفاعل الذي يحصل بين الشعوب (الكلام عن
تشبه المغلوب بالغالب والغالب بالمغلوب
والنتيجة من ذلك) .

- الاجتماع والعصبية :

- ١ - من طبيعة المدوان في النفس البشرية تنشأ
النزعة الى الاخضاع وينتج عن ذلك ما يسمى
بالسياسة مما يحتم وجود الوازع .
- ٢ - ابن خلدون يرى ان الوازع الطبيعي هو
الوحدة الاجتماعية الاقوى التي هي العصبية
الاقوى (توسع) .

- ٣ - المجتمع مكون من عصبيات والسيادة فيه
للعصبية الاكبر والاقوى *
- ٤ - يحدد العصبية على أنها الرابط الاجتماعي
الطبيعي *
- ٥ - المجتمع يتكون اما من عصبيات متعددة أو من
عصبية واحدة كبيرة والثانية تجعل المجتمع
أمنع وأقوى *
- ٦ - يتوسع ابن خلدون بمعنى العصبية فيجعلها
يمتد الى الولاء والحنف وغيرها *
- ٧ - مفهومه للعصبية ليس مفهوما جامدا وعلى
هذا الاساس يمكن اذا توسعنا بمعنى كلمة
عصبية أن نفسر على ضوء نظرية ابن
خلدون الظواهر الاجتماعية والسياسية في
عصرنا الحالي (توسع) (١) *

— العصبية في الحياة البدوية :

- ١ - بالعصبية يتوصل البدو الى المدافعة عن أنفسهم
ولا يستطيعون ذلك بوسيلة أخرى *
- ٢ - الانساب أكثر صراحة في حياة البدو لأنهم

(١) كان لفهم من العصبية اليوم التعصب لقوم أو لامة لا لقبيلة ..
أو التعصب لفكرة أو مبدأ أو حزب شرط الا يكون تعصبا الخلافتيا
اعنى أو شوفينيا .. المؤلف - *

- أقل اختلاطا وتمازجا •
- ٣ - العصبية تكون أقوى في حال البداوة منها في حال الحضارة وذلك لأسباب (توسع) •
- ٤ - هنالك العصبية الجامعة والعامّة والعصبية الخاصة •
- ٥ - القبيلة المختلفة العصائب أضعف من القبيلة ذات العصبية الواحدة •
- ٦ - العصبية هي الشكل الذي به تضبط سياسة القبيلة •
- ٧ - لا يتعامل أبناء العصبية بالقهر بل يتساوون أمام واجباتهم ومفانمهم وغير ذلك ويتشاورون والسلطة فيهم منتشرة •
- العصبية في الحياة الحضريّة :
- ١ - تقل قيمة العصبية في تطور الحياة من البداوة الى الحضارة •
- ٢ - قد تستبدل عصبية الرحم بعصبية الحلف والولاء من أجل المدافعة •
- ٣ - أسباب ضعف العصبية في طور الحضارة كثيرة منها : الامان من الاخطار المخوفة في السابق كذلك تضييع الانساب الصريحة بالاختلاط وكثرة الاعداد ويصبح الانتساب الى المدينة

أكثر منه الى القبيلة (التوسع من ضمن
المعلومات المتعلقة بالدولة حول هذا الموضوع) .

– علاقة العصبية بالرئاسة والملك والدولة :

- ١ – الرئاسة في المجتمع البدوي هي دائما في العصبية الاقوى .
- ٢ – اذا انتقلت الرئاسة من يد الى يد فيكون انتقالها من عصبية الى أخرى أقوى منها .
- ٣ – صاحب العصبية يتخلى عن أبناء عصبته في حال البداوة . والسلطة بينه وبينهم فلا موجب للاستبداد برأيه وأحكامه من دونهم .
- ٤ – أبناء العصبية في طور الرئاسة يشاركون في المدافعة وغيرها .
- ٥ – العصبية موصلة الى الملك وذلك أمر طبيعي .
- ٦ – في حال الملك يستبد الملك (في الاشكال الثلاثة) بالسلطة من دون أبناء عصبته ويصطنع الموالي عوضا عنهم .
- ٧ – تأخذ العصبية في هذا الطور طريقها الى التفكك وذلك أمر حتمي .
- ٨ – حصة كل دولة من الممالك بمقدار قوة العصبية التي لها .
- ٩ – الدين لا يقوم بدون عصبية ولا تتم دعوة

دينية الا بالمصيبة وهناك أمم كالعرب
لا تستحكم لهم الرئاسة الا بالدين وذلك
بالطبع مع ما لهم من عصبية • والدعوة
الدينية مع العصبية تزيد الدولة منعة على
منعة •

١٠ - اذا تساوت القوى بين عدد من المصيبات
كان من الصعب أن يقوم لهم دولة ذات منعة
وقوة •

- الدولة ومن ضمنها الرئاسة والملك :

١ - يفهم من كلام ابن خلدون عن الدولة بمعنى
عام انها كل نوع من أنواع السلطة •

٢ - تنجلي الدولة في حال العمران وتتميز بينما
هي خافية غير منظورة في حال البداوة حتى
التبس على البعض أن يكون ابن خلدون قد
قدر وجود ذلك الشكس الاجتماعي في طور
البداوة • والواقع انه هو نفسه أتاب مكان
هذه اللفظة كلمة رئاسة أحيانا •

٣ - الرئاسة والملك هما المعينان العصبيان للدولة
أي أن هاتين التسميتين هما الصورة العصبية
للدولة في حالي البداوة والحضارة •

٤ - الرئاسة هي شكل السلطة البدوية وقد أشرنا
أنفا الى طبيعة العلاقة بين أبناء العصبية في
هذا الطور .

٥ - الرئاسة يمكن تسميتها بالسلطة المنتشرة .

٦ - تستمر الرئاسة في أربعة آباء : بان ومباشر
ومقلد وهادم (وصف) .

٧ - الملك هو الغاية التي تجري اليها العصبية .

٨ - الملك طور يتم فيه التسلط والقهر .

٩ - الملك ثلاثة أشكال : استبدادي ، شرعي ،
ديني ، وسياسي (شرح) .

١٠ - الملك طور مرافق للحضارة ولا يكون الا
معها .

١١ - هنالك ملك غير تابع لملك آخر وهو المستبد
وملك تابع وهو الناقص .

١٢ - في حصول الملك تتوسع السلطة فيمتد
سلطانها وتتمركز القوة فيها ويتم الاستبداد .

- الدولة :

١ - من الدول ما هو عام ويسمى دولة كلية .

٢ - منها ما هو خاص ويسميه دولة شخصية .

٣ - وكذلك الدولة المستقرة .

- ٤ - وأخيرا الدولة المستجدة .
- ٥ - من أسباب نشوء الدول بالقوة والغلب بسبب تركيب الطبائع والنظم البشرية .
- ٦ - ومنها انتقال الملك من عصبية الى أخرى بحيث تتميز مع ذلك الدولة .
- ٧ - ومن ذلك أيضا انقسام دولة واحدة الى عدة دول .
- ٨ - انحلال الدولة وزوالها امر طبيعي تحتمه ظروف طبيعية معلومة ولا يكون زوال الدول متعلقا بالصدف والظواهر التي لا تفسر . وقد سبق ابن خلدون النظريات الحديثة الى هذا الرأي .
- ٩ - للدولة عمر محدود كما للاشخاص . وقد حدده بمئة وعشرين عاما .
- ١٠ - لم يكن ابن خلدون قاطعا في هذا التحديد اذ قال بإمكان وجود الطور الخامس والسادس أو أكثر .
- ١١ - يقسم المئة والعشرين سنة على ثلاثة أجيال .
- ١٢ - الاول جيل تكون فيه العصبية على قوتها وبأسها .
- ١٣ - والثاني جيل التحول من البداوة الى الترف

- والحضارة •
- ١٤ - والثالث هو جيل الاعتماد عن الحياة الخشنة
فكانه لم يكن ولهذا يكون الانقراض في الجيل
الرابع •
- ١٥ - ترتبط هذه النظرية بما قاله عن العصبية
التي تعيش عمر أربعة آباء كما ذكرنا سابقا •
- ١٦ - قال ابن خلدون بأن عمر الدولة قد يمتد
الى أكثر من هذه الاجيال •
- ١٧ - اما أطوار الدولة فهي خمسة :
- ١ - طور الظفر بالبغية •
- ٢ - طور الاستبداد •
- ٣ - طور الفراغ والدعة (وصف مفصل) •
- ٤ - طور القنوع والمسألة •
- ٥ - طور الاسراف والتبذير •
- ١٨ - ومن أسباب ضعف الدولة وزوالها بتطرق
الخلل والضعف الى عاملين : الشوكة والمال •
- ١٩ - هنالك أسباب أخرى ذكرت في مواضع متفرقة
في المقدمة ينوه بها تنويها •
- ٢٠ - يدخل تحت السببين المذكورين التفاصيل
التالية :
- الانفراد بالمجد •

- - أحوال الترف
 - - فساد الاخلاق (توسيع)
 - - الظلم في الاحكام
 - - انتحال الحاكم لاعمال التجارة
- ٢١ - اضافة اسبابا متنوعة اخرى مثل اتساع نفوذ الحجاب «الوزراء» • الحجر على السلطان ،
المجاعات وكثرة الأوبئة الخ ••

• - معنى المعاش والكسب والرزق :

- ١ - معنى المعاش انه المكسب بقدر الحاجة والضرورة •
- ٢ - معنى الكسب أنه ما هو لشخص لم ينتفع به في معاشه •
- ٣ - معنى الرزق أنه القتن الذي ينتفع به شخص في معاشه •

• وجوه المعاش :

- ١ - للمعاش على العموم خمسة أوجه :
 - ١ - الصيد والزراعة •
 - ٢ - الجباية •
 - ٣ - الصناعة (توسيع وتمليق) •

- ٤ - التجارة *
- ٥ - الجاه والتملق أو ما يسميه بالامارة *

- الظواهر والقوانين الاقتصادية :

- ١ - السلع ضرورية وكمالية والنظرة الى هذا التقسيم هي ضرورية *
- ٢ - يجعل قانون العرض والطلب لتوجيه الاقتصاد *
- ٣ - الانتاج الاقتصادي مرتبط بطبيعة العمران *
- ٤ - تأثير حياة الرفاه (توسع) *
- ٥ - تأثير عدد السكان على ارتفاع أسعار السلع وانخفاضها وغير ذلك من الملائسات *
- ٦ - تقييم ابن خلدون للسلع مواز للعمل المبدول لانتاجها *
- ٧ - تقلب أحوال الدول يعرض الارض للكساد الذي يجعلها تباع بأثمان بخسة ثم تغلو أثمانها في ظروف أخرى *
- ٨ - للاقتصاد علاقة بأمور السياسة *
- ٩ - تختلف مستويات المعيشة باختلاف المدن لاختلاف أحوال العمران *
- ١٠ - يربط الظواهر الفكرية بالظروف الاقتصادية *

— موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة :

— العقل ميزان يمكننا أن نزن به ما يتعلق بالحس والتجربة ولا يمكن أن تعرف به أمور التوحيد وكل موضوع آخر لا سيما الصفات الالهية وأمور المعاد وخلود النفس .

— قسم ابن خلدون المواضيع العقلية الى أربعة : المنطق ، الرياضيات ، الطبيعيات ، والالهيات .

— اعتبر الثلاثة الأولى مواضيع في مستطاع العقل لأنها تحوي على خصائص من شأنها أن تسمح للعقل بالتوصل الى اليقين .

— أما الالهيات فهي من طور فوق طور العقل وليس بمقدوره أن يقطع فيها .

— بين وجهة نظره انطلاقا من أنه ليس كل ما هو ممكن عقليا هو موجود وأن ما يستخرج بالأقيسة الذهنية لا يصح وجوده اضطرارا ومن هنا سخر مما وصلوا اليه عن العقل الاول وواجب الوجود وغير ذلك .

— اتخذ شاهدا آخر على موقفه من المسائل الالهية وهو عدم قدرة الفلاسفة على اقناع بعضهم

• البعض

— العقل ميزان يوزن به الذهب ولا توزن به
الجبال •

— يزهد ابن خلدون في أهمية علم الكلام للدفاع عن
الدين ولا يرى ضرورة له فالدين يقوم ميزانه
بدون كلام • ثم ان علم الكلام لم يعد له في أيامه
لزوم لأن أصحابه قد انقرضوا •

— وأما موقفه من السببية التي يطلق عليها أحيانا
اسم العادة كما رأينا ذلك عند الغزالي فهو لا
ينكره بل يبني نظامه العمراني عليها ولكنه
يرده الى القدرة الالهية •

— يفهم من خلال تقسيمه لأشكال الايمان أنه يرى
الايمان الاكبر في الكشف الباطني الذي رأينا
الغزالي يدعو اليه •

— يجب أن نتذكر ان ابن خلدون كان فقيها على
المذهب المالكي وهو مذهب لا يلجأ الى العقل في
الشرع •

— وقف ابن خلدون من الفلسفة موقفا سلبيا وشن
على أربابها حملة عنيفة لما فيها من ضرر

اجتماعي وهي علوم عارضة بمعنى أنها ليست
ضرورية لحياة المجتمع .

— موقفه من الفلسفة من ناحية التقييم الاجتماعي
يشبه موقف الفزالي .

— يبين الطلاب ملخص آرائه في الفلسفة الفيبيية
لأنها هي المقصودة بهذا الكلام .

تاريخ الفلسفة العربية

أذكر رأي ابن خلدون في :

أ — التاريخ ومناطل المؤرخين وبواعث الهفوات
التي يقعون فيها .

ب — حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران
لتسديد خطاهم وهدايتهم الى الصواب وكيف ذلك ؟

١ — رأي ابن خلدون في التاريخ :

أ — حدد التاريخ على أنه علم الحوادث البشرية
أو « هو خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو
عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من
الاحوال مثل التوحش والتانس والمصبيات واصناف

التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك * * * » وتفهم من هذا الكلام ان التاريخ علم يشمل الظواهر الاجتماعية بكاملها ولا يقتصر على الاحداث الحربية والسياسية فقط كما يتصوره البعض *

ب - طبق مبدأ السببية بمعنى ان ما يحدث له دائما تغيره في الواقع * وهذا يستبعد تدخل الأفراد الى حد كبير كما أنه يؤدي الى اعتبار كل ما يجري انما تكون وراءه أسباب طبيعية كافية لحدوثه * وهذا الشرط يجعل التاريخ مختلفا عما هو في مفهوم بعض الذين يسردون الاخبار دون حكاية عللها وأسبابها * ذلك ان تفسير التاريخ على أساس من العلم الطبيعي يجعل المؤرخ مدفوعا بطبيعة الحال الى التحليل والتعليل والا فما هو المبرر لقبول ما يرويه أو رفض ما لا يوافق عليه *

ج - المؤرخ يجب أن يترفع عن التشيع لحزب أو غيره *

د - المؤرخ يجب أن يمحص ما يرده من معلومات وأن يبتعد عن الفرائب التي تميل اليها النفس عادة

وأن لا يتوخى منفعة من وراء العمل الذي يقوم به .

هـ - قانون التجريح والتعديل يطبق رغم أنه لا يكفي لوحده من أجل غربلة الاخبار .

و - لجأ ابن خلدون الى قانون الامكان والاستحالة . وهو قانون مهم رغم انه لا يخلو من الضعف اذ ليس كل ما هو ممكن قد حصل فعلا وبالرغم من تمييز ابن خلدون بين نوعين من الامكان والاستحالة وهما الامكان المطلق والاستحالة المطلقة من جهة والامكان الذي بحسب المادة التي للشيء والاستحالة التي بحسب المادة التي للشيء بالرغم من أخذه هذا الفرق بعين الاعتبار فلا يكون قد توصل الى الطريقة المثلى في التاريخ . فانه ولو أخذ الواقع بعين الاعتبار وبحث بالامكان من ضمنه فيظل عمله غير كفيلا بقبول أمور ليس ضروريا أن تكون قد حصلت .

ز - عول كذلك على قانون المقارنة في الاخذ بالأخبار أو رفضها وهو محدود من أهم القواعد التاريخية . والمقارنة على أنواع « راجع كتاب ابن خلدون الصفحة ٣٨٠ وما بعدها » .

ح - ابن خلدون فاخر بأنه وصل الى علم
العمران كضرورة لفهم التاريخ وعد وصوله اليه
نوعا من الالهام . « الصفحة ٣٩ نفس المصدر » .
وهذا العلم بدونه لا يمكن التوصل الى كتابه
التاريخ .

ط - طه حسين يظن أن ابن خلدون وقع في
الدور في جعله التاريخ يستند الى علم العمران وعلم
العمران يستند الى التاريخ الا أن طه حسين أغفل
أن بالامكان أن نستند الى الواقع الذي نعانيه لنجعله
مرتكزا لنا في معرفة الماضي والتثبت من وقائعه .
(الصفحة ٤١ و ٤٢ نفس المصدر) ، (يراجع
الطالب من أجل التوسع في هذا البحث الصفحة ١٧٠
وما يليها حتى ١٧٢ في المصدر نفسه) .

واليك قول الدكتور عبد الواحد وافي شارحا
طريقة ابن خلدون في البحث التاريخي : « اعتمد
ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع
في الشعوب التي أتيج له الاحتكاك بها والحياة بين
أهلها ، وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه
الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقب
أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له

الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا ، والتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائنها ، وعناصرها الذاتية وصفاتها المرضية ، وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات التي تربط بعضها ببعض والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ثم الانتهاء من هذه الامور جميعا الى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين .

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل اولهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ، وتتمثل الاخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الاولى ويصل بفضلها الى الغرض الذي قصد اليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين » .

هذا هو قوام منهجه في بحثه . وهو قوام المنهج

الذي لا يزال الى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في
علم الاجتماع .

– مغالط المؤرخين : أورد ابن خلدون عددا من
المغالط التي يقع فيها المؤرخون فندها البعض في
أربعة أنواع بارزة هي :

– ولوع النفس بالفرائب .

– الدهول عن تبدل الاحوال .

– التشيع .

– الجهل بطبائع الاحوال في العمران .

يضاف الى هذه المغالط عدد آخر ، مثل الثقة
بالمناقلين والدهول عن مقاصد المؤرخين الخ (يراجع
كتاب عبده حلو الصفحة ٣١ وما يليها) .

٢ – حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران لتسديد
خطاهم وهدايتهم الى الصواب :

رأى ابن خلدون أنه لا بد من وسيلة ثابتة
وموضوعية من شأنها أن تكون أداة فعالة بيد
المؤرخ كي يتمكن من الحكم على ما يروى من

التاريخ كمي يستخلص جيده من فاسده وينتهي الى قرار أكيد حول الحوادث الواقعة والحوادث التي لا يمكن أن تكون قد وقعت • وقد دفعه الى القيام بهذا العمل ما وجدته عند المؤرخين من أخطاء يصعب أن يتخلصوا منها وبالطبع فان التوصل الى معرفة الاسباب المقنعة والطبيعية التي تكمن وراء الحوادث تحدد هذه الحوادث وتصنفها وتسمح لنا بالحكم عليها اذا كانت صادقة أم كاذبة •

ويقول ابن خلدون بهذا الخصوص : « ومن الاسباب المقتضبة له أيضا (أي الكذب في الاخبار) الجهل بطبائع الاحوال في العمران فان كل حادث لا يد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احوال فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب » •

وبالتأكيد فان جهل المؤرخين لهذه القوانين ، أي قوانين الحوادث الاجتماعية هو الذي سمح لهم على الغالب كمي يقوم في أخطاء كثيرة ، فمن ذلك مثلا ما نقله المسعودي وكثير من المؤرخين عن جيوش بني اسرائيل وان موسى أحصاهم في التيه بعد أن

أجاز من يطبق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين
فما فوقها فكانو ستمائة ألف أو يزيدون » .

وهذا الرقم لا يمكن أن يكون صحيحا لو عدنا
الى حقائق موجودة بين أيدينا تتصل بالعمران .
وقد شرح ابن خلدون ذلك بالاستناد الى الآباء
الذين تعاقبو في هذا المجتمع وكيف أنه يستحيل
أن يكونو قد وصلو بعد تلك المدة الى أن يتكاثرو
بهذا الشكل . وهنا نورد قولاً لابن خلدون يجيب
مباشرة عن هذا السؤال وهو يتعلق بالقوانين
الاجتماعية التي بها يمكن تمييز الصحيح من غير
الصحيح من الاخبار ، يقول : « فالقانون في تمييز
الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة أن
ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز
ما يلحقه لذاته ، وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا
لا يعتد به . وما لا يمكن أن يعرض له . واذا
فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من
الباطل في الاخبار والصدق من الكذب ، بوجه
برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ فاذا سمعنا
عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما
نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه . وكان ذلك لنا
معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصواب

فيما ينقلونه • وكان هذا علم مستقل بنفسه •••
وكانه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على
الكلام في منحاه لأحد من الخليقة » •

هذا ويجب أن نميز بين أمرين من القوانين التي
يفترض في المؤرخين أن يتقيدوا بها • هنالك
القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية مثل
الكيمياء والفيزياء والحيوان والنبات الخ • وهذه
القوانين ليست هي المقصود بعلم العمران وهي
قوانين كانت معروفة في عصر ابن خلدون ولا يعذر
المؤرخون إذا أخطأوا حيا لها • والنوع الآخر هو
ذلك الذي استنبطه ابن خلدون والذي دعى علم
العمران والذي يقول بأن الحياة الاجتماعية تخضع
هي الأخرى لقوانين تسيير بموجبها ، وان التحرك
الاجتماعي خاضع لها وما يحصل لا يحصل بالمصادفة
أو بناء على ارادة بعض الاشخاص •

يقول الدكتور عبد الواحد وافي بهذا الخصوص
مظهرا فضل ابن خلدون على غيره في هذا المجال :
« ويبقى بعد ذلك كله وجه آخر لدراسة الظواهر
الاجتماعية لم يعرض له أحد من قبل ابن خلدون ،
مع انه أهم هذه الوجوه وأحقها بالبحث • ان ظواهر

الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة
لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة
الاصلاح . لذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس
الظواهر الاجتماعية على الوجه الذي تدرس به
الطبيعيات والرياضيات . ولكن ابن خلدون هدته
مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع
الانساني الى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن
بقية ظواهر الكون وأنها محكومة في مختلف مناحيها
بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها
من ظواهر الكون . . . فمن بحوث ابن خلدون في
المقدمة يتألف اذن علم جديد لم يعرض له أحد من
قبل . وقد سماه ابن خلدون علم العمران البشري
أو الاجتماع الانساني . يقول عن هذا العلم :
« وكان هذا علم مستقل بنفسه ، فانه ذو موضوع
هو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو
مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية
واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم
وضعيا كان أو عقليا » .

ابن خلدون والتصوف

يعتبر ابن خلدون التصوف من العلوم الشرعية

الطارئة على الدين • ولقد كان عند سلف الأمة
وكبارها من الصحابة والتابعين طريقة الحق
والهداية تحت شعار التمسك والتهجد والانقطاع الى
الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا ، والزهد
فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه • رغم
اقتدار المرء على كل ذلك •

فلم تكن الصوفية – اذن – علما بل كانت
طريقة • كما لم تكن لفئة مخصوصة بل كانت لكل
مسلم حقيقي عاش في بدء الدعوة متشبها بالأجواء
المحمدية المشحونة بحب الله والمجاهدة في سبيل
مرضاته عبادة وانقطاعا وترفعا وفداية •

حتى اذا « فشا الاقبال على الدنيا » كما يقول
ابن خلدون في القرن الثاني وما بعده (أي أيام
العباسيين) أصبح التعبد والاكتثار من ذكر الله
مختصا بفئة معينة عرفت باسم الصوفية أو المتصوفة
ولم يعد أمرا شائعا – وأصبحت الطريقة علما له
أصوله وفروعه ومشايخه (أساتذته) ومراتبه
واصطلاحاته ورموزه •

ثم تميز هذا العلم بأنه لا يعلم أو يلقن فحسب

بل هو علم ممارسة ورياضة ومجاهدة ، والمعرفة التي يتوصل اليها الصوفي معرفة لا تأتيه من أحاسيسه ومدركاته العقلية بل تأتيه مباشرة من (لدن الله » أو « بنور يقذفه الله في الصدر » على حد تعبير الغزالي . لذا فقد سميت بالمعرفة اللدنية ولا يحصل مثل هذه المعرفة الا لأصحاب الحدوس الكبرى كما يقول ابن سينا، عندما يكونون في حالة انخفاف كلي وفي شبه اتحاد أو حلول .

أما تسميتهم بالصوفية فيذكر ابن خلدون رأيا للقسيري ينفي فيه أن يكونو قد سمو بالصوفية من الصفاء أو الصفة أو لبس الصوف لأنهم لم يختصو بلبسه .

أما ابن خلدون فيرجح انها من الصوف لأنهم « في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف» .

ويعتبر ابن خلدون ان الزهد هو أساس التصوف ومنطلقه ثم التدرج به الى التصوف حين تظهر على المتصوف حالات وآيات تدل على الدرجات التي قطعها في المجاهدة والمكابدة للادراك والوصول :

أولا : ادراك العلوم والمعارف ، لا عن طريق اليقين والظن والشك والوهم ، شأن الادراك الحسي والعقلي المباشر . بل ادراك هذه العلوم عن طريق الكشف والتلقي اللدني أي من لدن الله . وهذا ما يسميه المتصوفون والاشراقيون بالمعرفة اللدنية أي بدون واسطة العقل الذي يعجز عن ذلك .

ثانيا : الوصول ، أي ادراك ذات الله والاتحاد بها والحلول فيها . وقبل هذا مراق ومراحل وعقبات . ثم أحوال وصفات ومحاسبات وأذواق ، على المتصوف أن يقطعها كلها ، وأن يمارسها كلها وتظهر عليه آثارها وبوادرها . لذا كان على المتصوف التفرغ والتخصص والانقطاع عن الدنيا ومباهجها وهو في حال القدرة عليها . وليس معنى هذا ان غير الصوفيين ليس لهم من صفاتهم وحالاتهم شيء . بل هم مميزون بالانقطاع والممارسة اليومية ومميزون بلغة خاصة بهم وإشارات ورموز . ويتميز آخر لهم بينهم أدب خاص يعرفون به .

لم يكتف ابن خلدون بشرح هذا « العلم » في

المقدمة حيث أفرد له قرابة العشرين صفحة (١) بل قام بتأليف رسالة كبيرة يؤرخ فيها لهذا العلم الواسع فإذا به يبرز مؤرخا كبيرا للتصوف الاسلامي باعتباره ظاهرة من ظواهر المجتمع المتقدم في فترة حضارية معينة ، فبعد أن شرح لنا في مقدمته تأثير العصبية والنفسية والوراثة في تكوين المجتمع وقيام الدولة لاحظ بفكره الثاقب أن هناك علاقة وثيقة بين ممارسات هذا الانسان العربي المسلم أثناء عمله وتفكيره وتأمله وسلوكه وبين الباعث على هذا الفكر والعمل والتأمل والسلوك : أي مرضاة الله والاتصال الدائم به .

غير ان ابن خلدون في كتاب « العبر » حين يؤرخ للتصوف يبدو ناقدًا سلبيًا أكثر منه مؤرخًا حياديًا اذ هو يلاحظ ان كثيرين من المتصوفة المتأخرين فهمو « الاتحاد » بالله على أنه اتحاد بالهوية أي « ان الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته . . . ومثل هذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد

(١) المقدمة ص ٨٢٣ .

به • وهو أيضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة
في الأئمة (١) » •

هذا الموقف السلبي ناتج من سوء فهم ابن
خلدون لحقيقة الاتحاد ، سواء عند المتصوفة أو
النصارى أو الشيعة ، بل هو صادر عن خلفية
مذهبية ضيقة عنده دفعت الى مثل هذا التجنسي
المفضوح • عنيت بالخلفية المذهبية : أشمريته أو
غزاليته المغلقة من جهة وكرهه لكل دين أو مذهب
سواهما • وحين وضع كتابه « العبر » لم يكن بعد
متحررا من تعصبه الأعمى ذاك تحررا تاما • حتى
ان تعصبه كثيرا ما ذهب به بعيدا الى درجة أنه
يربط كذب الصوفية المتأخرين ومفهوم القطب
عندهم بما عند الشيعة أو الرافضة كما يسميهم من
مفهوم الامام وعصمته ، « لمدار المعرفة عليه ،
وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه • فتأمل
ذلك (٢) » • ونراه أخيرا لا يستثنى منهم سوى
الكرام الفضلاء المعروفين بصدق المعاناة والمجاهدة •
يقول : « فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على

(١) المقدمة ص ٨٧٠ •

(٢) المقدمة ص ٨٧٢ •

القصد الجميل . . لأن العبارة (أي التعبير) عن
المواجد صعبة تفقدان الوضع لها . . (١) « .

وهكذا يمضي ابن خلدون في تخبطه وتجنّيه
سواء في معالجه لعلم التصوف أو للقضايا المذهبية .
ونحن نرى ان ذلك عائد الى قرب عهده بأيام
الشباب وأدوار السياسة التي لعبها بكل ما فيها من
مؤامرات ودسائس ووصولية ومن مرارة وفشل
أصيب بهما من جراء ذلك . واذا كانت هذه
التجارب القاسية قد أثمرت كتاب العبر وعلم
الاجتماع الذي اهتدى اليه ، الا أنها لم تثمر
— بالنسبة للتصوف والمتصوفين — موقفا نهائيا ولا
ايجابيا من هؤلاء ومن علمهم وطرائقهم . وعذره
ان فكره لم ينضج أو أن علم الاجتماع قد استنفد
كل فكره ووقته (٢) . وعلينا ألا ننسى تهمة
الاستهتار بالشعائر الدينية والزندقة التي وصم
بها والتي هي في نظرنا مقبولة ومعقولة في عهده

(١) المقدمة ص (٨٨) .

(٢) الف كتاب « العبر » والمقدمة ما بين ١٣٧٥ و ١٣٧٨ م ، ٧٧٢ -
٧٨٠ هـ . في حين ان « الرسالة » التي افاض فيها وتبحر وبدأ عالمنا
كبيرا من علماء التصوف ، قد وضعت بعد ذلك بعشرين عاما .
وهي الرسالة التي نحن بصدها والمسماة « شفاء السائل لتهذيب
المسائل » المؤلف .

الاول وقبل قدومه الى مصر : أي عهد اللاتورع
واللاتعنف والكذب والافتراء والتحدي والكبرياء:
وكلها صفات الزنادقة والمستهترين بالقيم دينية
كانت أم خلقية .

حتى اذا ألقى ع- ا - ر به النوى في أرض
الكنانة حيث (الكن) كما يقول أو السكون
والاستقرار ، ومضى عليه نيف وخمس عشرة سنة
هناك وضع رسالة « شفاء السائل لتهديب المسائل »
بعد استكمال العدة ورؤية خلوات الصوفية والاطلاع
الكافي على مصنفاتهم وحقيقة غاياتهم ومجاهداتهم .
فكان لا بد له هنا من انصافهم بعد أن قسا على
أكثرهم في مقدمته . انه لا يتمالك عن زيادة
ما اختبره في الصالحين من ورع وتقى وحسن عبادة
وسلامة طوية واستقامة نية وصفاء ضمير وانقطاع
الى الله ومجاهدة من أجل الوصول الى العيافة في
الحضرة العلوية حياة لا شائبة فيها ولا كدر . وظهر
له البون الشاسع بين من استسلمو للشطحات
وادعاء الحلول ومن فتشوا عن الله في التواضع
والنسك واماتة الشهوات ، ووجدوا السعادة
القصوى في السعادة القلبية لا الجسمانية : سعادة
النظر الى وجه الله .

هؤلاء هم أرباب القلوب العطشى الى العلم
اللدني يرتشفونه بعد أن ينهلوا من نير آياته
المنعكسة على صفحة الوجود الى أن يمن الله عليهم
بسعادة النظر اليه واللقاء به ، غير ان المعرفة
الكاملة لا تتم الا بعد الموت . وما هذا الذي نهلوه
وترشفوه من معارف وسعادات الا بذرة من بذور
الرؤيا والمشاهدة . من أجل هذا كان التجلي
متفاوتا بتفاوت مقدار المعرفة التي نالها المريـد
على هذه الارض .

هذا وبيبارك ابن خلدون مثل هذه المعرفة
ويقدس أربابها داعيا كل من يريد تخطي السعادة
الدينيوية الى السعادة القصوى والحصول على المعرفة
الحقة الى أن يصاحب أرباب الصوفية قائلا : « ولن
يتوصل الى هذا الحد من التطور الروحاني الا من
صاحب في هذه الحياة أرباب القلوب وطلاب الآخرة،
الشيوخ الصوفية اذ هم للمريد وقاية ولطالب
السلوك قوة وهداية » .

فلا بد للمريد اذن من « شيخ » يعلمه طرائق
الصوفية « أهل التحقق في التوحيد الذوقي والمعرفة
الوجدانية » وذلك يكون في البداية اما « بالاعتماد

على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية
كالاحياء والرعاية (١) « . أو يكتفى « بالشيخ »
الذي « يميز للمريد عند اشتباه الوردات والاحوال
مسائل تلك الطرق ومسالكها . فيكون له بمنزلة
الطبيب للمريض . وابن خلدون يميل في رسالته
هذه الى اعتماد الشيخ للمريد لا أن يسلك هذا
الاخير طريق الصوفية بلا شيخ أو دليل . إذ أن
هذا الشيخ بقوة تمرسه بالمجاهدة قادر على أن
يجعل هذا المريد مستعدا « لاحتمال المطلاع ، جديرا
بتمييز السنن في الاحوال من البدع » كما يقول .

ولهذا سار ابن خلدون في تحقيق وتفسير هذه
الظاهرة : ظاهرة التصوف على هدي الظاهرة
الاجتماعية التي كرس لها « مقدمته » بكاملها فكان
علم العمران الذي اهتدى اليه . وكمهدنا به هناك
لا يكتفى بتسجيل الحدث من خارج أي تاريخه فقط
دون اللجوء الى تعليقه وربطه بقانون التطور ومبدأ
الضرورة أو الحتمية ، وها هو مع التصوف ينظر

(١) كتاب اعيان علوم الدين للغزالي وكتاب الرعاية لعفوق الله
المعاصري .

اليه من داخل محللا ومعللا لا مسجلا وحسب -
 محللا كيف ولماذا بدأ عند الرعيل الاول حرقه ثم
 كيف انتهى « حرقه » أي مجرد لبس للخرقه الصوفية
 أو مرقعة الدراويش - ولماذا بدأ زهدا أو تصوفا
 ايجابيا - وبتعبير آخر لماذا برز الزاهدون الاوائل
 والمتصوفون الطلائع فدائبي الروح والمسلك
 يكرسون اسلامهم علما وعملا ، فجعلو من أشخاصهم
 نماذج رائعة للنهج الاسلامي القويم وللعطاء العميم
 والبذل حتى الشهادة ، ضمن تعاليم الشريعة
 ومبادئها الاساسية حتى ضمن طقوسها : فلا خروج
 ولا تبديع ولا انحراف ولا ادعاء ..

يبدأ ابن خلدون - بعد التمهيد - بالكلام على
 مجاهدات الصوفية فيراها ثلاثة أنواع متفاوتة -
 أولها مجاهدة التقوى (١) وهي « النزوع عن
 المخالفات والتوبة عنها » أو « مراقبة القلب الذي
 هو مصدر الافعال » -

أما المجاهدة الثانية فمجاهدة الاستقامة (٢)

(١) مجاهدة التقوى وعلامتها : الورع
 (٢) مجاهدة الاستقامة وعلامتها : الارادة

تعنى بتقويم النفس ورياضتها وتهذيبها في تصرف
الفرائض بمقتضى الآداب الربانية « اذ كل مايل
عن الوسط والاعتدال مذموم (١) » ، وفي تكريس
وتثبيت هذه المجاهدة ونتائجها تلعب الارادة دورا
هاما فتحرر القلب وتصفي العقل وتجعل المرید
« يتساوى عنه الفعل والترك » فتصرف حياته الى
طاعة الحق والعدل . وبعد تحليله الدقيق لهاتين
المجاهدتين يؤكد لنا ان لا وصول الى المجاهدة الثالثة
بدونها . فاذا حصلنا للمرید سار باتجاه مجاهدة
الكشف (٢) . ولهذا السير الشاق شروط وآداب .
منها :

١ - الرغبة الشديدة بل التحرق الى بلوغ
الكمال .

٢ - الخضوع الملمئن التام « للشيخ » الذي
خبر المجاهدات . فيقتدي به المرید في أقواله
وأفعاله « ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ
البحر بقائه ، ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين

(١) وهذا هو مفهوم الغزالي للتصوف ، وابن خلدون متأثر به .
(٢) وهي فراغ القلب مما سوى الله .

يدي الفاسل (١) » •

٣ - هنا تعمل الارادة عملها : عليها أن تتطهر
وتصدق في مهمتها الكبرى • وبهذه الطريقة
يستولي حب الله على قلب المريد « حتى يكون في
صورة العاشق المستهتر الذي ليس له الا هم واحد »
وهو : الاشتغال بالذكر ودخول الخلوة حيث يردد
آي الذكر الى أن تسقط حركة اللسان وتبقى صورة
اللفظ ويبقى معناه الى أن يقع الخدر الشديد •

في هذه المرحلة يطلب من الشيخ أن يسهر - بكل
جوارحه - على تقلبات المريد خوفاً من أن تنزلق به
القدم نحو العجب بالنفس ويسلك طريق الاباحة ، أو
التصريح بما لا يجوز التصريح به • فاذا تخلص من هذا
الخطر انكشف له جلال الحضرة وتجلى له الحق •

لا شك في أن لهذه الدرجة الاخيرة من الصعوبات
والمخاطر ما يحطم الهمة والارادة ، وما يجعل
المريد في شك من أمره اذ قد يعتبر الخيال حقيقة
والوهم حلماً موصولاً بالايمان المطلق ، فيصبح من

(١) يتدخل الشيخ عند بدء طور المجاهدة الثالثة اي الكشف •
اذ الشيخ من شروط الوصول الى الكمال •

السالكين الهالكين • لكن ابن خلدون يسارع الى التمييز بين مسلك كبار السالكين ومسلك صغارهم من العوام • فيعطينا تحديدات لمثل هذه الحالة من التصوف ، أفضلها في نظره تحديد الجنيد القائل : « هو (أي المسلك) أن يميئك الحق عنك ويحييك به » •

من أجل اجتناب هذا الخطر يحذر ابن خلدون من تعليم المكاشفة لأناس لم تكتب لهم الكفاية اللازمة لنخوضه • أي للذين ينالهم الغرور من جراء ذلك • هذا الغرور يتناوله علامتنا بالتحليل (في الفصل الثاني من الرسالة) فيوجه انتقادا لاذعا لمن يعتبر نفسه من الأولياء فيتكلم عما « لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر • • » مدعيا أنه سبر غور أسرار الملكوت ، إذ يرى صلة روحية متينة بين الكواكب السيارة وقواها وبين الالهامات اللدنية ، فيفسرها على نمط أقل ما يقال فيه انه اعتبارطي لا يرتكز على أساس الهى ، بل ينم عن خزعبلات العبارات المبهمة وبدع ملفقة ، وخاصة متى استولت على مثل هذا المرید أو السالك سلطة السكر والغيبة ، فيتكلم بما لا يسمح للسان التكلم به والتعبير عنه وهذه هي الشطحات •

وهكذا يصل ابن خلدون بهذا التحليل والنقد الى نتيجتين : أولاهما ان الكشف باب أوحده أو كوة وحيدة يطل منها العلم اللدني بنوره الأخاذ فلا يجوز أن يتاح لأي مرید كان • ثانيتهما : ان هذا العلم لا ينبغي أن يودع الكتب • اذ هو أعلى وأعلى من أن يدون فيها • وهو علم لا كسائر العلوم ، وليس بإمكان الكتب أن تظمه أو اللغة العادية أن تعبر عنه • ولهذا فالرجوع الى الاختبار الشخصي أفضل • والشيخ الذي ذاق المقامات المختلفة قادر على أن يهيء المرید لتلقي ذلك « النور الذي يقذفه الله في الصدر » على حد تعبير الغزالي • هذا النور لن يستشفه السالك في الكتب كما هو ، بل قد يتلقاه باهتا لا وهج له ، كما لو تلقاه بكل وهجه وسطوعه في المعاينة والمعاشية عن طريق الشيخ • ناهيك بالخطر المحدق بالمرید اذا سلك بدون قيادة هذا الشيخ •

وينتهي ابن خلدون الى القول بأن هذه الطرق الثلاث وخاصة الكشف ليست من العلوم بشيء « فهي تعلوها كلها » ، مشددا كاستاذ الغزالي على أن المعرفة اللدنية عن طريق الكشف هي أسمى المعارف وهي معرفة يقينية لأنها لا تأتينا عن طريق

العقل والحواس مصدر المعارف الناقصة أو الباطلة
التي يحيط بها الشك من كل جانب .

ويختتم بسرد ما قيل في أصل كلمة الصوفية (١)
والمتصوفين ولكن بصيغة السؤال فيقول : أهم من
ارتدو الصوف ، أو من احتلوا في خلوتهم مع الله
الصفة . وأهل الصفة هم : « المهاجرون الذين
اختصوا بالسكنى في صفة مسجد رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم » وهم من تركوا كل شيء على
وجه البسيطة متعبدين وزاهدين الى الله . وأخيرا
أ هناك صلة بين كلمة الصوفية والصفاء ؟

وكيفما دار الجواب فان المؤلف ينتهي الى حصر
التصوف في تحديد واضح وشامل قائلا : « التصوف
رعاية حسن الأدب مع الله في الاعمال الباطنة
والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدما الاهتمام
بأفعال القلوب مراقبا خفاياها حريصا بذلك على
النجاة » . ثم نراه كمادته يمسك بالنقطة الهامة
مشيرا الى معنى الروح والنفس والعقل والقلب .
وما هو الكمال اللائق بها جميعا مختتما بتعريف كل

(١) على عكس ما فعل في « المقدمة » حين تحدث في باب التصوف
بأدق تعريف الكلمة ، المؤلف .

من العلم الكسبي والالهامي ، وبين الروحاني .
متوجا كل ذلك بتحديد معنى السعادة الحاصلة بهما
وتفاوتهما وحرص أهل الهمم على الفوز بالنوع
الأعلى منها والأسمى : وهو النظر الى وجه الله
والتشوق الى سلوك الطريق المؤدي اليه : أي معرفة
الله في الدنيا برفع الحجاب .

بعد هذا العرض الوجيز لمفهوم التصوف عند
ابن خلدون في رسالته هذه « شفاء السائل لتهديب
المسائل » والتي كرسها كلها لتأريخ التصوف
والتعمق فيه كعلم وطريقة نستطيع أن نثبت
الحقائق والخصائص التالية :

— يمتاز ابن خلدون بأنه لا يتناول موضوعا
بالبحث والتحليل الا اذا كان واثقا من تضلعه فيه .
وهذا ما جعله يستدرك كثيرا من آرائه التي وردت
في المقدمة حول علم التصوف . فقد شعر ان
معلوماته هناك ناقصة أو محدودة الأفق فوسعها هنا
« في الرسالة » وصحح بعضها (١) .

(١) يذكر بأن هذه الرسالة قد وضعت بعد « المقدمة » بهوالسي
عشرين عاما ، المؤلف .

— كما امتاز بالشمولية في البحث وعقد المقارنات
والدقة في التعبير والجلد في التفتيش والتنقيب .
حتى ان الرسالة لكثرة ما ورد فيها من أسماء كبار
الصوفية تمتعبر معجما لهؤلاء الاعلام الذين لم ترد
أسمائهم عفوا أو بشكل عابر ، بل نجد ابن خلدون
يدرسهم ويحدد مواقفهم من التصوف وآراءهم فيه
ومفهومهم له ، كالغزالي طبعا وقد بدأ تأثره به
واضحا . والبسطامي والجنيد والقشيري والشبلي
وابن سبئين وعمر بن الخطاب ، والجوزجاني
وسلمان الفارسي وأفلاطون وابن الفارض وبلال
الجبشي والخطابي وابن العزبي وغيرهم وغيرهم .

ومن المؤسف أن مثل هذا الملامة الطلعة الواسع
الأفق في كل مبحث وفن ومطلب تناوله بالبحث
والاستقصاء يبدو لنا صغيرا جدا وضيق الأفق في
مفهومه للبدع مثلا : ما هو يصنف المعتزلة من بين
البدع والرافضة (أي الشيعة) والباطنية
والحلولية والزنادقة والاباحية والتناسخية
والجبرية . هكذا بسياق واحد دون تمييز أو
تفريق وهو الذي كان يميز ويفرق ويقارن — في
علم العمران — توصلا الى الحقيقة أو استخراجها
لها من مجاهيل الباطل والزيف . أما هنا ، فلا شعرية

الطاغية وضع عقله جانبا وراح كغيره من المغلقين
يكفر ويبدع ويرمي التهم جزافا .

كان بإمكانه لو كان عميق النظرة الى حقيقة هذه
الفرق ، أن يستثني على الاقل المعتزلة والشيعة
هؤلاء الذين اجتهدوا في الاسلام ودافعوا عنه
وجعلوه دين العقل وهذبوه مما علق به من أوهام
وخرافات من جهة ومن نقل وسطحية وتجسيد من
جهة أخرى . ولقد كان بإمكاننا أن نسترسل في الدفاع
عن عقلانية هاتين الفرقتين . الا أن ذلك يخرج بنا
عن جادة البحث فاقتضى التنويه حبا باظهار حقيقة
الأمر ليس غير .

— ويمتاز ابن خلدون — رغم كل هذا — بالنسبة
للتصوف بأنه يحاول جاهدا أن يدلي بدلوه في مفهوم
التصوف وطرائقه ، ليكون له رأي خاص ، كما
يحاول أن يفلسف ركائز هذا العلم ومنطلقاته .
يشير في الفصل السادس والآخر من الرسالة الى
معنى الروح والنفس، والعقل والقلب وما هو
الكمال اللائق بها . ثم « يعقلن » الفرق بين العلم
الكسبي والالهامي وبين الروحاني . وأخيرا ينتقل
الى الكشف عن معنى السعادة وتفاوتها وحرص أهل

الهمم على الفوز بأسمى مراتبها .
هذا البحر الواسع استطلع ابن خلدون أن يشق
أواجه ويدخل في عبابه مؤرخا ودارسا ومحللا
ومقارنا حتى لكأنه واحد منهم (من الصوفية)
يتكلم بلسانهم وبأفصح من لسانهم أحيانا . فلهم
أدابهم ومصطلحاتهم ورموزهم وعقائدهم وحالاتهم .
إما هو فله فوق هذا عقله وفهمه وأسلوبه العلمي
في تدوين كل ذلك

ولكي لا نفوس — مثله — في عباب « رسالته »
واصطلاحاتها الصوفية ومقارناتها رأينا أن نوجز
أهم ما فهمناه منه ومنها . لا سيما لب الموضوع :
الشرعية والتكاليف الشرعية امام الصوفية
والتكاليف الصوفية وما يتفرع من الجهتين من
عبادات ومعاملات وسلوك :

التكاليف الشرعية وتتضمن :

الاعمال الظاهرة : العبادات

الاعمال الباطنة : الايمان

== العقيدة الاسلامية الصحيحة أو المعرفة الحققة .
التكاليف الصوفية :

الباطن سلطان الظاهر : القلب وما خلق الله فيه
من غرائز تطلب مقتضى طبيعتها •

غريزة العقل : تصور يحركه حب الكمال والفكر
خادم للغريزة •

فالباطن أصل الاستقامة ، ومنبع الصلاح والفساد •
استقامة الجوارح سبب حصول الاستقامة في النفس
(تصدر عنها الاستقامة من غير تكلف) •

الأعمال الظاهرة بالاختيار - الأعمال الباطنة
خارجة عن الاختيار - الأعمال الظاهرة (انما
الأعمال بالنيات) •

الاستقامة ومضاداتها - النفاق

مخالفة الظاهر للباطن

مخالفة مضمرة الباطن لظاهر الدعوى =

لا يتفطن له المكلف

دور الشيخ لحمله على الاستقامة

في عهد اتباع التابعين (٢٠٠ هـ) تفرد التصوف
وأصبح علما وطريقة •

القشيري : فقه الشريعة :

- فقه الدين : كثر الاهتمام به • تنوقل
- التصوف : هجر الامن القليل • كثرت فيه المؤلفات:
- الرعاية والاحياء ••
- اللذة نوعان : لذة الفرائز البدنية
- لذة القلب بحصول مقتضى طبعه : العلم والمعرفة :
- معرفة الله تعالى
- في الحياة : تخيل
- بؤرة المشاهدة
- المعرفة تتم بالتصفية
- في الآخرة : مشاهدة ، رؤية
- لولا المعرفة لما كانت الرؤية
- تكمل المعرفة بمد تصفيتها الاخيرة بالموت •
- اللطيفة الربانية التي فينا + التصفية والمجاهدة
- العلم الالهامي أو الكشف :
- درجات الكشف والمعرفة نسبية مع درجات
- التصفية Purification
- فالعلم الالهامي أو الكشف درجات : المحاضرة

المكاشفة

المشاهدة • في الدنيا = كمال المعرفة

في الآخرة = النظر في وجه الله

– المجاهدات ثلاثة أنواع :

١ – مجاهدة التقوى : ظاهر : محافظة الحدود •

باطن : النية – الاخلاص •

حقيقة هذه المجاهدة : الورع عن المخالفات –

كبح وسلبية •

الباعث عليها : طلب النجاة •

٢ – مجاهدة الاستقامة : تصرف الغرائز بمقتضى

آداب الله •

حقيقة هذه المجاهدة : اعتدال وايجابية :

مساواة بين الفعل والترك •

الباعث عليها: تحرير العقل وتصفية القلب •

٣ – مجاهدة الكشف والاطلاع : فراغ القلب عن

كل ما سوى الله •

حقيقة هذه المجاهدة وشروطها : حصول

- التقوى • اطاعة الشيخ
- الباعث عليها : حب الله والوصول اليه
- (بالمشق وتطهر الارادة)

نصوص مختارة من الرسالة

التعريف :

قال الاستاذ أبو القاسم القشيري اشتهر هذا الاسم (الصوفية) قريبا المائتين من الهجرة ، ثم تتابعو جيلا بعد جيل ، وأمة بعد أمة يهتدي الخلف منهم بالسلف ويودي ما لقن عن شيوخه لمن وفقه الله من أتباعه ، وصار فقه الشريعة على نوعين • الاول فقه الظاهر وهو معرفة الاحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين في أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها من الافعال الظاهرة وهذا هو المسمى بالفقه في المشهور وحاما الفقيه وهم أهل الفتيا وحرسة الدين • النور الثاني فقه الباطن وهو معرفة الاحكام المتعلقة بأفعال القلوب وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح في عبادته وتناوله لضرورياته ويسمى هذا فقه القلوب ، وفقه الباطن ، وفقه الورع وعلم

الآخرة • والتصوف • وكثرة العناية بالنوع الاول
الذي هو الفقه لعموم البلوى واحتياج السلطان
والكافة لمنصب الفتيا فكثرت ناقلوه في كل عصر
وتعددت فيه الموضوعات • وبقي النوع الآخر الذي
هو الأهم على كل أحد في نفسه قليلا أو مهجورا ،
وربما خشى بعض علمائه لأجل ذلك وذهاب أهله
فيجهل حكم الله في أفعال القلوب وحركات البواطن
التي هي أهم على المكلف وأقرب به الى النجاة •
فكتبوا في ذلك مصنفات هي أمهات الافادة • فان
كانت لا تتعدد كما فعله ابن عطاء والمحاسبي في
كتاب الرعاية ، وتابعهما الغزالي في كتاب الاحياء
••• ويمتاز المتصوف والمتورع بالنظر في أفعال
القلوب واعتقاداتها • ويمتاز الفقيه بالنظر فيما
يعم المكلفين من المعاملات والانكحة والبيوع والحدود
وغير ذلك من أبواب الفقه •• (١) » •

المجاهدات : « و خلاصة القول في ذلك على ما
تأدى إلينا من تصفح مذاهبيهم وتتبع أقوالهم » ان
المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم

(١) الفصل الاول من « شفاء السائل للتهذيب المسائل » ص
المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٩ •

على بعض (١) . فالمجاهدة الأولى مجاهدة التقوى وهي الوقوف عند حدود الله . . لأن الباعث على هذه المجاهدة طلب النجاة فكأنها اتقاء وتحرز بالوقوف عند حدود الله عن عقوبته وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفات والتوبة عنها وترك ما يؤدي إليها من الجاه والاستكثار من المال وفضول العيش والتعصب للمذاهب . . وفي الباطن مراقبة أعمال القلب التي هي مصدر الأفعال ومبدؤها أن يلم بمقارنة محظور أو إهمال واجب .

قال ابن عطاء : للتقوى ظاهر وباطن فظاهره محافظة الحدود وباطنه النية والإخلاص . وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع . قال صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما متشبهات فمن أقصى المتشبهات فقد استهزأ لدينه وعرضه . ومن وقع في الشبهات كان كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه . إلا وإن لكل ملك حمى . إلا وإن حمى الله معارمه وقال صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وقال ابن عمر حقيقة التقوى أن تدع ما لا بأس به مخافة ما به بأس .

(١) ذكر القشيري هذا القول في الرسالة القشيرية ص ٥٢ .

وقال لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك
في الصدر وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه كنا
ندع سبعين بابا من الحلال مخافة أن نقع في باب من
الحرام .

المجاهدة الثانية : مجاهدة الاستقامة وهي تقويم
النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى
تتهذب بذلك وتتحقق به فتحسن أخلاقها وتصدر
عنها أفعال الخير بسهولة وتصير لها آداب القرآن
والنبوة بالرياضة والتهديب خلقا جبليّة كان
النفس طبعت عليها . والباعث على هذه المجاهدة
طلب الفوز بالدرجات العلى درجات الذين أنعم
الله عليهم . اذ الاستقامة طريق إليها . قال تعالى
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم . . .

المجاهدة الثالثة مجاهدة الكشف والاطلاع: وهي
اخضاع القوى البشرية وخلع الصفات البدنية
بمنزلة ما يقع للبدن بالموت . ثم محاذاة شطر
الحق باللطفية الربانية لينكشف الحجاب. وتظهر
أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان وهو العلم
الالهامي . . . انه يحصل بالتصفية . ولهذه

المجاهدة شروط (١) « .

الى أن يقول : « فهذه ثلاث مجاهدات يطلق
اسم التصوف على مجموعها وعلى كل واحد منها ،
لكن غلب استعماله في الأخرتين دون الأولى وغلب
في الأولى اسم الورع وصار علم المجاهدة الأولى هو
فقه الورع ، وفقه القلوب والملم الذي يسمى علم
التصوف هو العلم بأحكام المجاهدتين الأخرتين
وآدابهما وكيفية سبيلهما وما يطرأ على السالك من
العلل وما يفسد سلوكه أو يشيعه نحو غايته وشرح
الفاظهم التي اصطلاحوا عليها في مفاوضتهم . وقد
حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف
بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يف بذلك قول
من أقوالهم . فمنهم من عبر عنه بأحوال البداية .
قال الجنيد هو أن يميّتك الحق عنك ويحييك به .

وقال رؤيم هو البقاء مع الله على ما يريد
لا تملك شيئاً ولا يملك شيء . وقال الجريسي
التصوف الدخول في كل خلق سيم والخروج من كل
خلق دني وقال القصاب هو أخلاق كريمة ظهرت في

(١) الفصل الثاني من « هفتاد المسائل لتهديب المسائل من ٢٨
المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ .

زمن كريم من رجل كريم • ومنهم من عبر بأحوال
 النهاية • قال سمنون هو أن تكون مع الله بلا
 علاقة • ومنهم من عبر بعلامة : قال البغدادي علامة
 الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويذل بعد
 العز ويخفى بعد الشهرة وعلامة الكاذب العكس •
 ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه • قال رؤيم :
 التصوف مبني على ثلاث خصال : التمسك بالفقر
 والافتقار والتحقق بالبدل والايثار وترك التعرض
 والاختيار • ومنهم من جعل ذلك الاصل والمعنى
 واحدا • قال الكتاني : التصوف خلق فمن زاد في
 الخلق زاد في التصوف • وأمثال هذه العبارات كثير
 وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق بحسب
 مقامه • • « •

وكعادته يتدخل ابن خلدون بعد العرض الشامل
 فيقول : « والحق ان التصوف لا ينطبق عليه حد
 واحد وأنه التخلق بمجاهدة الاستقامة مقتصر
 عليها وبمجاهدة الكشف • ومن شروطها مجاهدة
 الاستقامة فيتخلق بهما معا • واختلف محصولها
 باختلاف الباعث ، اذ الباعث في الاستقامة طلب
 السعادة بعد الموت من غير تعرض لكشف الحجاب في
 حياته الدنيا • وبعث الأخرى هو كشف الحجاب في

حياته الدنيا فاختلفتا وعسر اندراجها في حد واحد
وقد رسمنا كل واحدة منها برسمها والكل
تصوف ٠٠٠ (١) « .

نصوص مختارة من « المقدمة » (علم العمران) في انقلاب الخلافة الى الملك :

« اعلم ان الملك غاية طبيعية للمصيبة ، ليس
وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود
وترتيبه كما قلناه من قبل ، وان الشرائع والديانات
وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من المصيبة ،
اذ المطالبة لا تتم الا بها . . فالمصيبة ضرورية
للملّة وبوجودها يتم أمر الله بها . وفي الصحيح :
« ما يمّث الله نبيا الا في منعة من قومه » . ثم
وجدنا الشارع قد ذم المصيبة وندب الى اطراحها
وتركها فقال : « ان الله أذهب عنكم عبية (٢)
الجاهلية وفخرها بالآباء أنتم بنوا آدم وآدم من
تراب » . وقال تعالى : « ان أكرمكم عند الله

(١) الفصل الثاني من « شفاء السائل لتهديب المسائل » ص ٤٤ -

٤٥ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ .

(٢) العيبة بضم العين وكسر الهمزة وكسر الهمزة مشددة وفتح الهمزة

المتعنة : الكبر والفخر واللغو اهـ (قاموس) .

أنتقاكم » • ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونعى
على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق (١)
والاسراف في غير القصد والتعكب عن صراط الله •
وانما حض على الالفة في الدين وحذر من الخلاف
والفرقة (٢) » •

الى أن يقول : « فأما اذا كانت العصبية في الحق
واقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت
الشرائع اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية كما قلناه من
قبل وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب
بالحق وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح
وانما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف
الآدميين طوع الاغراض والشهوات » ••• وقد
قال سليمان صلوات الله عليه : « رب هب لي ملكا
لا ينبغي لأحد من بعدي » لما علم من نفسه أنه
بمعزل عن الباطل في النبوة والملك » ••• الى أن
يقول : « وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك
وأحواله ونسيان عوائده حذرا من التباسها بالباطل
••• وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة

(١) اللصيب الوافر من الخير والخلاف بكسر الخاء ضرب من الطيب

اعظم اجزائه الزعفران •

(٢) المقدمة ص ٣٥٨ دار الكتاب اللبناني ١٩٦٠ •

الاسلام وبدعوة العرب فقد كانوا أبعد الأمم عن
أحوال الدنيا وترفها لا من حيث دينهم الذي
يدعوهم الى الزهد في النعيم ، ولا من حيث بداوتهم
ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش
وشظفه الذي ألفوه .

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشا من مضر لما
كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع ،
وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبمدها
واختصاصها بمن وليها من ربيمة واليمن فلم
يكونوا يتناولون الى خصبها . ولقد كانوا كثيرا
ما يأكلون العقارب والخنافس ، ويفخرون بأكل
الملهز وهو وبر الأيل يمهونه (١) بالحجارة في الدم
ويطبخونه . وقريبا من هذا كانت حال قریش في
مطاعمهم ومساكنهم .

حتى اذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما
أكرمهم الله من نبوة محمد (ص) زحفوا الى أمم
فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض
بوعدهم الصدق . فابتدروا ملكهم واستباحوا دنياهم

(١) يمهونه يطبخونه ضربا شديدا وتأتي يمهو بمعنى يرق أيضا
كما في قولهم : يمهو اللبن يرق (اقرب الموارد) .

فزخرت بحار الرفه لديهم، حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثين ألفا من الذهب أو نحوها • فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر • وهم مع ذلك على خشونة عيشهم فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد وكان علي يقول : « يا صفراء ويا بيضاء غري غري » • وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ • وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة وإنما كانوا يأكلون الحنطة بتخالها • ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم • قال المسعودي : في أيام عثمان اقتنى الصحابة (١) الضياع والمال • فكان له يوم قتل عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف درهم وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرها مائة (أو مائتا) ألف دينار • وخلف ابلا وخيلا كثيرة • وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف أمة • وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك • وكان علي مرتبط عبد الرحمن بن عوف ألف فرس ، وله ألف بعير وعشرة

(١) الصحابة هنا رجال عثمان وماشيته والمقربون لديه من أهل عصبته •

آلاف من الفتم • وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفا • وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلف من الاموال والضياع بمائة ألف دينار • وبني الزبير داره بالبصرة وكذلك بنى بمصر والكوفة والاسكندرية • وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبنها بالجص والآجر والساج • وبني سعد ابن أبي وقاص داره بالمقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها وجعل على أعلاها شرفات • وبني المقداد داره بالمدينة وجعلها مجصصة الظاهر والباطن • وخلف يملى بن منبه (أو ابن أمية) خمسين ألف دينار وعقارا وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم • اهـ كلام المسمودي • فكانت مكاسب القوم كما تراه ، ولم يكن ذلك منعيًا عليهم في دينهم اذ هي أموال حلال (!؟) لأنها غنائم وفيوم • ولم يكن تصرفهم فيها باسراف ، انما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه ، فلم يكن ذلك بقادح فيهم • وان كان الاستكثار من الدنيا مذمومًا فانما يرجع الى ما أشرنا اليه من الاسراف والخروج به عن القصد • واذا كان حالهم قصدا في سبل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عونًا لهم

على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة (١) فلما تدرجت البداوة والفضاضة الى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الاموال فلم يرفو ذلك التغلب في باطل ولا خرجو به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق « . »

الوزارة : « وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية لأن اسمها يدل على مطلق الاعانة فان الوزارة مأخوذة من المؤازرة وهي المعاونة أو من الوزر وهو الثقل كأنه يحمل مع مفاعله أوزاره وأثقاله وهو راجع الى المعاونة المطلقة وقد كنا قدما في أول الفصل ان أحوال السلطان وتصرفاته لا تمدو أربعة : لأنها اما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح

(١) لم يعلق ابن خلدون على الأرقام المذهلة التي نكرها المسعودي في شيء فهو اذن يتبناها « ثم يزيد فيقول انها صرفت أيام عثمان في وجوه الحق او أخذت وجمعت من أجل الدين « فالذا كان هذا صحيحا فلماذا قامت قيامة الناس على عثمان وباننا نارو عليه وقتلوه « ألم تكن تلك الثورة تعبيرا عن نقمة الناس على تغاضي عثمان عن اتباعه وأشياعه في تكاليفهم على المال وجمعه بأي وسيلة « ان لم نقل ضعفه امامهم وذلوعه معهم « . » المؤلف

والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق ولهذا المهيد بالمغرب واما أن تكون في أمور مخاطبته لمن يمد عنه في المكان أو في الزمان * * وصاحب هذا هو الكاتب واما أن تكون في أمور جباية المال وانفاقه وضبط ذلك من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية وهو المسمى بالوزير لهذا المهيد بالمشرق واما أن يكون في مدافعة الناس ذوي الحاجات عنه أن يزدحموا عليه فيشغلوه عن فهمه * وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه فلا تعدوا أحواله هذه الأربعة بوجه * * * * *

شارات الملك : و اعلم أن للسلطان شارات وأحوالا تقتضيها الأبهة والبذخ فيختص بها ويتميز بانتقالها من الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته * فلنذكر ما هو مشتهر منها بمبلغ المعرفة وفوق كل ذي علم عليم *

الآلة : فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الاهواق والقرون * وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب

اليه في السياسة أن السر في ذلك ارهاب العدو في الحرب فان الاصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة . ولمعري انه أمر وجداني في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه وأما الحق في ذلك فهو أن النفس عند سماع النغم والاصوات يدركها الفرح والطرب بلا شك فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب ويستमित في ذلك الوجه الذي هو فيه ، وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الابل بالحداء والخيال بالصفير والصريخ كما علمت ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية لا طبلا ولا بوقا فيحرق المغنون بالسلطان في موكبه بالآلاتهم ، ويغنون فيحرقون نفوس الشجعان بضربهم الى الاستماتة . . الخ . . »

ضرورة العمران وقيام الدولة :

« وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل الملوم في براهين علومهم . . . : مثل ما يذكره المحكماء والعلماء في اثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه الى الحاكم والوازع ، ومثل ما يذكر

في أصول الفقه في باب اثبات اللغات أن الناس محتاجون الى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع وتبيان العبارات أخف ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع وأن القتل أيضا مفسد للنوع وان الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الاحكام فانها كلها مبنية على المحافظة على العمران . وكذلك أيضا يقع الينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكام الخليفة لكنهم لم يستوفوه . فمن كلام الموبدان بهرام ابن بهرام (١) ومن كلام أنو شروان في هذا المعنى . . . الى الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه الا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره . . . (فهو يقول) : « العالم بستان سياحه الدولة ، الدولة سلطان تحيا به السنة ، السنة سياسة يسوسها الملك . الملك نظام يعضده الجند الجند أعوان يكفلهم المال ، المال رزق تجتمعه الرعية الرعية عبيد يكتنفهم العدل ، العدل

(١) هو فقيه الفرس وحاكم الجوس (قاموس) .

مألف وبه قوام العالم • العالم بستان ••• وأنت
إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك ••• عثرت
في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل اجمالها
••• اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا
إفادة موبدان •• وكذلك تجد في كلام ابن المقفع
وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير
من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه •••
وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب
سراج الملوك •••

(أما نحن فقد) ألهمنا الله الى ذلك الهاما
وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره (أ) وجهينة
خبره • فان كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن
سائر الصنائع أنظاره وانحاءه فتوفيق من الله
وهداية وان فاتني شيء في احصائه ••• فللناظر
المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل
وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من
يشاء ••• »

(١) مثل يطلق على من يجيء بالخبر الصادق اليقين - المقدمة ص٢٦٠

عمران الربيع الشمالي من الارض اكثر من الربيع الجنوبي :

« ومن هنا أخذ الحكماء خلاص خط الاستواء وما وراه وأورد عليهم انه معمور بالمشاهدة والاخبار المتواترة فكيف يتم البرهان على ذلك ؟ والظاهر انهم لم يريدوا امتناع العمران فيه بالكلية . انما اداهم البرهان الى أن فساد التكوين فيه قسوي بافراط الحر ، والعمران فيه اما ممتنع أو ممكن أقلبي . وهو كذلك فان خط الاستواء والذي وراه وان كان فيه عمران كما نقل فهو قليل جدا . وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل فيعمر منه ما عمر من هذا . والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين . وانما أمتنع فيما وراه خط الاستواء في الجنوب ، من جهة ان المنصر المائي غمر وجه الارض هنالك الى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلا للتكوين . ولما امتنع المعتدل لغلبة الماء تبعه ما سواه . لأن العمران متدرج ويأخذ في التدرج من جهة الوجود لا من جهة الامتناع . واما القول بامتناعه في خط الاستواء فيرده النقل المتواتر . والله أعلم » .

الرياسة على أهل العصبية : وسواس اليهود :
 « وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم
 ينسلخون منه لذهابها بالحضارة ، ويختلطون
 بالفنار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب
 يعدون به أنفسهم من اشراف البيوتات أهل
 العصائب وليسو منها في شيء لذهاب العصبية
 جملة - وكثير من أهل الامصار الناشئين في بيوت
 العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك -
 وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني اسرائيل . . .
 ثم انسلخو من ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة
 والمسكنة وكتب عليهم الجلاء في الارض وانفردوا
 بالاستعباد للكفر آلاف من السنين - وما زال هذا
 الوسواس مضاحبا لهم فتجدهم يقولون : هذا
 هاروني ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب
 كالب ، هذا من سبط يهوذا ، مع ذهاب العصبية
 ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة - وكثير من
 أهل الامصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن
 العصبية يذهب الى هذا الهذيان (١) » .

فساد تجارة السلطان : « اعلم أن الدولة اذا

(١) المقدمة ص ٢٢٥ - ٢٢٢ .

ضاقّت جبايتها من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها واحتاجت الى مزيد المال والجباية • فتارة توضع المكوس على بيعات الرعايا وأسواقهم — كما قدمنا — وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل • وتارة بمقاسمة العمال والجباة واحتكاك (١) عظامهم ، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان ، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية (٢) لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والفلات مع يسارة أموالهم (٣) وان الأرباح تكون على نسبة رؤوس الاموال ••• ويحسبون ذلك من ادرار الجباية وتكثير الفوائد وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة •• (منها)

إذا رافقهم السلطان في ذلك (أي زاحمهم)
وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل

(١) امتكّه : امتصه جميعه المصدر نفسه من ٤٩٧ •

(٢) أي باسم الجباية •

(٣) اليسارة هنا القلة من اليسير القليل • المصدر نفسه من ٤٩٨ •

على غرضه في شيء من حاجاته • ويدخل على
النفوس من ذلك غم ونكد •

ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك
(الشيء المتزاحم على شرائه) اذا تعرض له غضا
أو بأيسر ثمن ، اذ لا يجد من يناقشه في شرائه
فبيخس ثمنه على بائعه ••• ولو كان غيره في تلك
الصفقات لكان تكسبها كلها أصلا من جهة الجباية •
ثم فيه (أي في اشتراك السلطان بالمزاحمة والتجارة
وعقد الصفقات) التعرض لأهل عمرانته واختلال
الدولة بفسادهم ونقصه فان الرعايا اذا قعدوا عن
تثمين أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت
بالنفقات وكان فيها تلاف أحوالهم فافهم ذلك
النخ ••• » •

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي معلقا :
يتفق ما يراه ابن خلدون في صدد الاضرار
المرتتبة على دخول الحكومة مشترية في السوق وعلى
اشتغالها بالتجارة أو احتكارها لبعض الاصناف ••
واعتبار ذلك ضرائب غير مباشرة على المستهلكين
•• يتفق ذلك مع ما يراه كثير من المحدثين من علماء
الاقتصاد السياسي • وقد علله ابن خلدون بالعلل

نفسها التي نراها في أحدث مؤلفات الاقتصاد
السياسي « .

الظلم مؤذن بخراب العمران : « اعلم ان
المدوان على الناس في أموالهم ذاهب بأمالهم في
تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه من ان غايتها
ومصيرها انتهابها من أيديهم واذا ذهبت آمالهم
في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي
في ذلك والعمران ووفوره ونفاق أسواقه انما
هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب
ذاهبين وجائين (١) فاذا قعد الناس عن المعاش
وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق
العمران وانتقضت الاحوال وايدعر الناس في
الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق فيما خرج
عن نطاقها فنحن ساكن القطر وقلت دياره وخربت
أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان
لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها
ضرورة » .

ضرورة السياسة لانتظام العمران البشري :

« اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع

(١) لعله يقصد الاستيراد والتصدير .

للشعر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون اليه وحكمه فيهم : تارة يكون مستنذا الى شرع منزل يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالشواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه ، وتارة الى سياسة عقلية يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته لمصالحهم . فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة والثانية انما يحصل نفعها في الدنيا فقط . وما نسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بـ « المدينة الفاضلة » والقوانين المراعاة في ذلك بـ « السياسة المدنية » . وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة فان هذه غير تلك . وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وانما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير .

لغة أهل الأمصار :

« اعلم أن لغات أهل الأمصار انما تكون بلسان

الأمة أو الجيل التاليين عليها أو المختطفين لها ،
ولذلك كانت لغات الامصار الاسلامية كلها بالشرق
والمغرب لهذا العهد عربية وان كان اللسان العربي
المصري قد فسدت ملكته وتغير اعرابه . والسبب
في ذلك ما وقع للدولة الاسلامية من الغلب على
الأمم ، والدين والملة صورة للوجود وللملك .
وكلها مواد له ، والصورة مقدمة على المادة ،
والدين انما يستفاد من الشريعة ، وهي بلسان
العرب لما ان النبي (ص) عربي ، فوجب هجر ما
سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها .
واعتبر ذلك في نهي عمر عن رطانة الأعاجم وقال :
انها خب أي مكر وخديعة . فلما هجر الدين
اللغات الأعجمية ، وكان لسان القائمين بالدولة
الاسلامية عربيا هجرت كلها في جميع ممالكها ، لأن
الناس تبع للسلطان وعلى دينه . فصار استعمال
اللسان العربي من شعائر الاسلام وطاعة العرب .
وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الامصار
والممالك . وصار اللسان العربي لسانهم ، حتى
رسخ ذلك لغة في جميع امصارهم ومدنهم وصارت
الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة . ثم فسد
اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه وتغير

أواخره ، وان كان بقي في الدلالات على أصله
وسمي لسانا حضريا في جميع أمصار الاسلام . . .
بخلاف لغة البدو من العرب فانها كانت أعرق في
العروبية . ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية
بعدهم بالمشرق وزناته والبربر بالمغرب ، وصار
لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الاسلامية ،
فسد اللسان العربي لذلك وكاد يذهب لولا ما حفظه
من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما
حفظ الدين ، وصار ذلك مرجعا لبقاء اللغة
المضرية من الشعر والكلام الا قليلا بالأمصار
عربية . فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ، ولم
يكونوا على دين الاسلام ذهب ذلك المرجح ، وفسدت
اللغة العربية على الاطلاق ، ولم يبق لها رسم في
الممالك الاسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس
وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال
وبلاد الروم ، وذهبت أساليب اللغة العربية من
الشعر والكلام (الفصيح) الا قليلا يقع تعليمه
صناعيا بالقوانين المتداولة من علوم العرب وحفظ
كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك . وربما بقيت
اللغة العربية المضرية بمصر والشام والاندلس
والمغرب لبقاء الدين طالبا لها . . . » .

تكثر العلوم حيث يكثر العمران :

« والسبب في ذلك ان تعليم العلم — كما قدمناه — من جملة الصنائع • وقد كنا قدمنا ان الصنائع انما تكثر في الامصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة ، لأنه امر زائد على المعاش • فمتى فضلت أعمال أهل العمران على معاشهم ، انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان ، وهي العلوم والصنائع • ومن تشوف بفطرته الى العلم ، ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة ، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في أهل البدو — كما قدمناه — ولا بد له من الرحلة في طلبه الى الامصار المستبحرة شأن الصنائع في أهل البدو •

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صدر الاسلام ، واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم ، وتفننو في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والغنون حتى أربو على المتقدمين وفساتو المتأخرين • ولما تناقص

عمرانها وايدعر سكانها انطوى ذلك البساط بما
عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعليم * وانتقل الى
غيرها من أمصار الاسلام * ونحن لهذا العهد نرى
ان العلم والتعليم انما هو بالقاهرة من بلاد مصر ،
لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ
آلاف من السنين ، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ،
ومن جملتها تعليم العلم * * * » *

عود على بدء :

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة هذا الكتاب
الى أننا سنحذف الألف المتطرفة الزائدة في الفعل
الماضي لجمع المذكر وفي المضارع المجزوم أو
المنصوب للجمع نفسه (١) * وذلك لعدم جدواه ،
ولأنه خارج كل قاعدة صرفية فنكتب مثلاً : حذفو
لم يحذفو ، لن يحذفو ، وتبقى الأفعال العريية
بألف خير * *

(١) وقد فعلنا ذلك حيث يلاحظ القارئ الكريم فلو كتبنا من هذه
الألف ومنذ سنين ونحن نحاول مع طلابنا في الثانويات تعويدهم
على استساغة مثل هذه الكتابة الميسرة ، ليس فقط بالنسبة
للألف الزائدة بل بالنسبة للنظرية كلها ، وهذا لو هذا حذفنا كل
كاتب عربي توفيرا للوقت وتمهيدا لعملية تطوير شاملة للحرف
العربي * المؤلف *

الا اذا كانت المحافظة على الشكل القديم في
الكتابة العربية واجبا مقدسا ..

وقد اكتفيننا - هنا - بحذف هذه الألف دون
سواها ، مشيرين الى وجوب تطبيق القاعدة الجديدة
التي اقترحها منذ سنوات زميلنا الدكتور احمد
اللواساني (١) وخلاصتها : ما لا يلفظ لا يكتب
كما في حذف ، سألوا الخ .. وما يلفظ يكتب بصورة
لفظه لا بغيرها كما في : ليلا الأولا ، مستشفا الخ ..

ثم لماذا كنا نكتب : هاته وهاتان مع الألف
المفوخة ، وهذه هذان بدونها ؟ ما السر يا ترى
وما الحكمة ؟ لا شيء سوى التقليد الأعمى ..

لقد آن للحرف العربي أن يتطور ويتحرر
- على الاقل - مما يشوه كمال لفظه وجمال
صورته . وهناك من حولنا أمم غيرت حرفها تغييرا
جذريا ليتفق مع متطلبات العلم والذوق الحديثين ،
وليسهل على المطابع المتطورة رسمه أو صفه أو
سكبه أو حفره .

(١) انظر تفاصيل هذه النظرية او هذا الاقتراح في مقدمة كتاب
« نظرات في تاريخ الخط » مؤلفه الدكتور احمد اللواساني ،
الجامعة اللبنانية - بيروت ١٩٧١ .

ويبدو ان هذا الشكل القديم للكتابة العربية لم يكن معمولا به في المغرب العربي قديما وربما حديثا . فقد طالعنا الأب الجليل اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من رسالة مخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان « شفاء السائل لتهذيب المسائل » قام هو بتحقيقها ودراستها قائلا :

« يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات المغربية من كتابة الكلمات تتميز عن كتابتها في الشرق عادة . فان التام المربوطة يعوض عنها بتاء طويلة : مراعات ، النجات ، المداوات الخ . . وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) . . وبدل الألف المقصورة يضع ألفا طويلة : رعا ، يتراء ، ويكتب بعض الكلمات بصورة غير مقتضبة (أي بصورة لفظها) : لاكن ، هاذا ، ذلك الخ . . (١) »

(١) الا ترى معي ان المسألة مسألة روتين وتقليد لا اكثر ، وقد حصرنا بالشرق العربي دون سواه ؟ المؤلف .

موضوعات اعطيت في دورات سابقة :

- ١ - قابل بين نظرتي الفارابي وابن خلدون الى المجتمع الانساني (دورة ١٩٥٣)
- ٢ - يعتبر ابن خلدون ان المجتمع البشري كائن حي متحرك تبعا لسببية معينة
حلل هذا الاعتبار وحدد قيمته (دورة ١٩٥٤)
- ٣ - ابن خلدون في مقدمته أساسا لعلم الاجتماع الحديث ؟
أذكر رأيك مفصلا نواحي الاتفاق والاختلاف بين هذين العلمين (دورة ١٩٥٥)
- ٤ - يذهب ابن خلدون الى أن طور الحضارة يفضي الى انهيار الدولة والمجتمع : فماذا يعني بالحضارة ؟ وكيف علل رأيه ؟ وهل تجاربه في

ما ذهب اليه (دورة ١٩٦٠ الثانية)

٤ - ما مميزات العمران الحضري في نظر ابن خلدون وما النهاية التي يؤول اليها بعد تطوره . وكيف يعلل ذلك ؟ (دورة ١٩٦٠ الأولى)

٥ - يقول ابن خلدون : « الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع . أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم . وهو معنى العمران » :

اشرح هذا القول مبينا رأي ابن خلدون :

- في ضرورة الاجتماع وبواعثه .
- في أنواع الاجتماع الانساني .

- في أبرز الخصائص التي يتميز بها كل نوع من الاجتماع (دورة ١٩٦٢ الثانية)

٦ - يقول ابن خلدون في مقدمته ان الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور ، لا يكون مثله في الطور الآخر : حاول عرض هذه الاطوار حسب رأي ابن

خلدون • مبينا كيف ان الخلل و الزوال طوران محتومان تنتهي اليهما الدولة في كل مكان و زمان (دورة ١٩٦٢ الأولى)

٧ - اذكر ما يعرض للعمران من تنوع و تطور حسب رأي ابن خلدون و فصل الخصائص البارزة في كل نوع من العمران (دورة ١٩٦٤ الثانية)

٨ - يقول ابن خلدون في مقدمته :

« ان مبنى الملك على اساسين لا بد منهما • فالأول الشوكة و المصيبة و هو المبر عنه بالجند • والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند • واقامة ما يحتاج اليه الملك من الاحوال ، و الخلل اذا طرقت الدولة طرقتها من هذين الاساسين • ثم يقول :

ان تمهيد الدولة و تأسيسها انما يكون بالمصيبة • وانه لا بد من عصبية كبرى جامعة للمصائب مستتبعة لها ، و هي عصبية صاحب الدولة الخاصة من عشيرته و قبيلته • فاذا جاءت الدولة طبيعة الملك من الترف ، و جدع صاحب الدولة أنوف أهل العصبية • كان أول ما يجدع أنوف عشيرته و ذوي قرباه المقاسمين له في الملك • فتفسد

عصبية صاحب الدولة منهم • وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع العصائب وتستتبها فتحل عروتها وتضعف شكيمتها ، وتستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الاحسان ، وتتخذ منهم عصبية • الا أنها ليست مثل تلك العصبية في الشدة والشكيمة لفقدان الرحم والقرابة منها :

- اشرح المعاني العامة التي أشار اليها ابن خلدون:
- توسع في البواعث التي تدعو الى نشوء الدولة •
- وفصل أنواع الخلل الذي يطرأ على الدولة ويؤدي بها مؤيدا أقوالك باشارات واضحة الى نصوص ابن خلدون (دورة ١٩٦٦ الاولى)

٩ - قال ابن خلدون في مقدمته :

« فاذا يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) الى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ،

والقيام على أصول الدول والملل ومبايديء ظهورها
واسباب حدوثها ٠٠٠ وأحوال القائمين بها
وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث
واقفا على أصول كل خبر ، وحينئذ يعرض خبير
المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ٠ فإن
وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا والا
زيغه واستغنى عنه » :

- اشرح المعاني التي ضمنها ابن خلدون هذا
النص ٠ ثم وضع رأي المؤلف في فن التاريخ
والغاية منه ٠

- وبين المناط التي يقع فيها المؤرخون وأسبابها ٠
وتكلم على البواعث التي تجعل من علم العمران
ضرورة في ثقافة كل من يتصدى للتأليف في
التاريخ - (دورة ١٩٦٦ الثانية)

١٠ - قال ابن خلدون :

« وانما قلنا ان عمر الدولة لا يمدو في الغالب
ثلاثة أجيال ، لأن الجيل الاول لم يزالو على
خلق البداوة وخشونتها وتوحشها ، من شظف
الميش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد ،
فلا تزال بذلك سورة المصيبة محفوظة فيهم

فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب والناس لهم
مفلوبون *

والجيل الثاني تحول حالهم ، بالملك والترفه ، من
البداءة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف
والخصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد
الواحد به وكسل الباقيين عن السعي فيه * ومن
عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة
العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة
والخضوع ، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركو
الجيل الاول ، وباشرو أحوالهم ، وشاهدو من
اعتزازهم وسميهم الى المجد ، ومراميمهم في المدافعة
والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وان
ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء مراجعة
الاحوال التي كانت للجيل الاول ، أو على ظن
من وجودها فيهم *

وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداءة والخشونة
كان لم تكن * ويفقدون حلاوة العز والعصبية ،
بما هم فيه من ملكة القهر. * ويبلغ فيهم الترف
غايته * فيصيرون عيالا على الدولة * * * وتسقط
العصبية بالجملة * * * الخ * * *

— اشرح المعاني التي أوردها ابن خلدون في نصه ،
ثم :

أ — اذكر البواعث التي دعته الى البحث في نشوء
الدولة وتطورها وهدمها بالنسبة الى مضمون
المقدمة .

ب — بين الاطوار التي تمر بها الدولة حسب
رأي المؤلف .

ج — فصل تعليقه لطروق الخلل في الدولة بحيث
تهدم وتنهار . (دورة ١٩٦٧ الأولى)

١١ — تكلم ابن خلدون في مقدمته على مظهري العمران ،
البدوي والحضري واعتبر الاول منهما طورا
طبيعيًا سابقا للحضارة :

أ — فما هو مفهومه للبداوة ؟

ب — وما هي الصفات الرئيسة التي يتخلق بها أهلها؟

ج — وما أثر العصبية في حياة القبيلة والعمران
البدوي على العموم ؟ (دورة ١٩٦٧ الثانية)

١٢ — قيل في ابن خلدون : «انه استمد آراءه الاجتماعية

من وحي درسه محيطا محدودا وجعلها قوانين
عامة فجاءت لا تنطبق كاملة على كل مجتمع .

– اشرح هذا القول وناقشه مستندا الى أمثلة •
(دورة ١٩٥٩ الأولى)

١٣ – فصل رأي ابن خلدون في :

أ – نشأة العمران البشري •

ب – أثر الاقليم والتربة فيه •

ثم اعرض وجوه المعاش في العمران الحضري •

(دورة ١٩٧٢ الأولى)

١٤ – اذكر رأي ابن خلدون في :

أ – التاريخ ومغالط المؤرخين وبواعث الهفوات

التي يقومون فيها •

ب – حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران لتسديد

خطاهم وهدايتهم الى الصواب • وكيف ذلك ؟

(دورة ١٩٧٢ الثانية)

١٥ – قال ابن خلدون: « قدمنا ان العصبية بها تكون

الحماية والمطالبة والمدافعة ، وكل أمر يجتمع

عليه • وقدمنا ان الآدميين ، بالطبيعة الانسانية ،

يحتاجون في كل اجتماع الى وازع ، وحاكم يزع

بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون متغلبا عليهم

بتلك العصبية ، والا لم تتم قدرته على ذلك •

التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن

الرئاسة انما هي سوؤد ، وصاحبها متبوع ، وليس عليهم قهر في أحكامه • وأما الملك فهو التغلب والعكم بالقهر •

وصاحب المصيبة اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها • فاذا بلغ رتبة السوؤد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر ، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه الا بالمصيبة التي لا يكون بها متبوعا • فالتغلب الملكي غاية للمصيبة كما رأيت :

أ - أوضح مقصد ابن خلدون من كلامه هذا •
ب - وضح رأيه في البواعث التي تؤدي الى نشوء الممالك والدول •

ج - على م ارتكز ابن خلدون في تحديده عمر الدولة والاطوار التي تمر بها ؟ وكيف علل ذلك ؟

د - تحدث عن العوامل المختلفة التي تؤدي في نظره ، الى انحلال الدولة ، واستند الى بعض أمثله •

هـ - ايد رأيك في جملة الاحكام التي وضعها عن

المراحل التي تمر بها الدولة .

(دورة ١٩٧٣ الثانية)

١٦ - يذهب ابن خلدون الى أن اختلاف الاجيال في

احوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش .

وقد قسم العمران طورين مختلفين : طوراً بدوياً

وطوراً حضرياً :

أ - ما الفرق الاساسي عنده بين البداوة

والحضارة ؟

ب - ما خصائص البداوة وخصائص الحضارة ؟

ج - ما أثر العصبية في كل طور من طوري العمران؟

د - ما أسباب الانتقال من البداوة الى الحضارة .

وكيف يتم ذلك الانتقال ؟

(دورة ١٩٧٤ الأولى)

١٧ - قيل: « بحث الفارابي وابن خلدون في المجتمع

البشري ونشوء الدول فاتفقا على الاقرار بضرورة

الحياة الاجتماعية، واختلفت نظرتاهما الى خصائص

المجتمع وما يؤثر فيه من عوامل . فكان الاول مثاليا

يرسم صورة لمجتمع ثابت تجلى فيه الكمال ويستقي

آراءه من معين العقل والدين ، والثاني واقعياً

يرى المجتمع كائناً حياً متجدداً ومتأثراً بعوامل

مختلفة ، ويستمد آراءه من التاريخ والبيئة
ومراقبة الاحداث . فاشرح هذا القول وناقشه
موضحا :

١ - نظرة الفارابي الى المجتمع من خلال مدينته
الفاضلة وخصائص رئيسها وأعضائها ومصير
نفوسهم وتعليل هذا المصير .

ب - ما أوحى الى الفارابي بأرائه ومن أثر فيه من
الفلاسفة الاقدمين ؟

ج - نظرة ابن خلدون الى المجتمع ومراحل سيره
والعوامل التي تؤثر فيه .

د - رأي ابن خلدون في شروط الرثاسة وبقائها ،
وما يؤدي الى انهيار المجتمع في الجيل الرابع
وتجده ، ومدى انطباق هذا الرأي على كل
مجتمع . (دورة ١٩٧٣ الأولى)

١٨ - من رأي ابن خلدون أن لكل دولة حصة من
المالك والاطوان لا تزيد عليها . فقال شارحا :
« والسبب في ذلك ان الملك انما يكون بالمصيبة .
وأهل المصيبة هم الحامية الذين ينزلون بممالك
الدولة وأقطارها . وينقسمون عليها (يتوزعون

في مناطقها) ، فاذا كان أهل عصبيتها أكثر عدداً
كانت هي أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً • وكان
ملكها أوسع :

— فما كانت في رأيه الأسباب التي تؤدي الى
قيام الدول • ثم كم يطول عمر الدولة في
العادة ؟ وما الاطوار التي تمر بها ، وكيف
يكون انقراضها بعد ذلك ؟ (١) •
(دورة أيار ١٩٧٧)

(١) اثبتنا هذه الاسئلة كما جاءت في الامتحانات الرسمية للبيكالوريا
اللبانية - القسم الثاني - للاستئناس بها والسير على خطتها ••
اما الموضوعات المأهزة فقد اقلعنا عنها اعتقادنا منا بأنها تضر
بالتألب أكثر مما تنفعه : نعد من هريته واصالته في التفكير
والتعبير •• مكتفين فقط بآثبات بعض الموضوعات المخططة
المساعدة • انظر الصفحة ١٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب •
المؤلف

فهرس الكتاب

٥	كابن خلدون
٢٣	تمريف بابن خلدون
٢٥	المكانة ابن خلدون وتأثيره
٢٩	حياته
٣١	في ناس
٣٣	في الانحطس
٣٦	في قلعة سلامه
٣٧	في تونس
٢٨	في مصر
٤١	آراء ابن خلدون
٤٤	في التاريخ
٤٦	مهمة المؤرخ ومنهج البحث التاريخي
٥٠	توانين البحث التاريخي
٥٧	علم العمران
٥٨	ضرورة الدولة : وهو المبدأ الثاني
	الكشف من التوانين : التطور في الطبيعة
٦١	والمجتمعات
٦٢	التطور في المجتمع
٦٤	الحرارة والبرودة
٦٦	كثرة الخصب او قلته
٦٧	العوامل الاجتماعية

٦٨	بدو مصر
٧٠	وجوه المعاش
٧٠	الفلاحة
٧١	الصناعة
٧١	التجارة
٧٢	قيم الاثياء المنتجة
٧٣	مصادر وجوه المعاش
٧٤	المعاش وتأثيراته العقلية والسيكولوجية
٧٥	العصبية او العرق
١٠٢	الحرب
١٠٩	الحرب : المصطلح والنظرية
١١٦	موتف ابن خلدون من العقل والفلسفة والدين
١٢٣	آراء ابن خلدون في التربية والتعليم من اين انطلق ابن خلدون حين وضع هذه النظريات التربوية
١٢٧	المدى المعاصرة في آراء ابن خلدون ونهجه
١٣٨	الذين جاؤو بعد ابن خلدون
١٤٤	قاموس ابن خلدون الخاص
١٤٩	الى طلاب البكالوريا اللبنانية — القسم الثاني
١٥٥	فرع الفلسفة
١٥٦	التاريخ وعلم العمران
١٥٦	اخطاء المؤرخين
١٥٧	تعريف التاريخ
١٥٧	من قواعد التاريخ
١٥٨	الاجتماع البشري على الجملة
١٥٩	تنوع العمران
١٥٩	العمران البدوي
١٦٠	اخلاق ابناء المجتمع البدوي
١٦١	العمران الحضري

١٦٢	الاجتماع والمصيبة
١٦٣	المصيبة والحياة البدوية
١٦٤	المصيبة في الحياة الحضرية
١٦٥	علاقة المصيبة بالرئاسة والملك والدولة
١٦٦	الدولة ومن ضمنها الرئاسة والملك
١٦٧	الدولة
١٧٠	معنى المعاش والكسب والرزق
١٧٠	وجوه المعاش
١٧١	الظواهر والتوانين الاقتصادية
١٧٢	موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة
١٧٤	تاريخ الفلسفة العربية
١٧٤	١ - رأي ابن خلدون
	٢ - حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران
١٧٩	لتسديد خطاهم وهدايتهم الى الصواب
١٨٢	ابن خلدون والتصوف
٢٠٣	الاحمال الظاهرة بالاختيار
٢٠٣	الاستقامة ومضاداتها - النفاق
٢٠٤	فالعلم الالهامي او الكشف درجات : المحاضرة
٢٠٥	المجاهدات ثلاثة انواع
٢٠٦	نصوص مختارة من الرسالة
	نصوص مختارة من المقدمة (علم العمران) في
٢١٢	انتقال الخلافة الى الملك
٢١٩	ضرورة العمران وقيام الدولة
	عمران الربع الشمالي من الارض اكثر من
٢٢٢	الربع الجنوبي
٢٢٦	ضرورة السياسة لانتظام العمران البشري
٢٢٧	لغة اهل الابصار
٢٣٠	تكثر العلوم حيث يكثر العمران
٢٣١	عود على بدء
٢٣٤	موضوعات اعطيت في دورات سابقة